www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

【許烺光著作集】3

驅逐搗蛋者

魔法・科學與文化

王芃・徐隆德・余伯泉 譯
國立編譯館 主譯

VISIT…

LANZAROTE

Caliente.com

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



价格举报：12358
¥ 95.00
厦门市价格监督检查分局监制

ISBN 957-638-403-6





www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458
20103
港台书

驅逐搗蛋者

——魔法・科學與文化——

王　芃・徐隆德
余伯泉　合譯
國立編譯館主譯



台北　南天書局　發行

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國家圖書館出版品預行編目資料

驅逐搗蛋者：魔法、科學與文化／王芃，徐隆德，余伯泉合譯. --初版. --臺北市：南天，1997〔民86〕
面；　公分. --（許烺光著作集；3）
譯自：Exorcising the trouble makers: magic, science, and culture
參考書目：面
含索引
ISBN 957-638-403-6（精裝）
1. 宗教與科學

201.6　　85014000

驅逐搗蛋者—魔法、科學與文化　新台幣250元

民國八十六年一月初版一刷

譯　　者：王　芃・徐隆德・余伯泉
主 譯 者：國立編譯館
發 行 者：魏德文
發 行 所：南天書局有限公司
中華民國・台北市羅斯福路3段283巷14弄14號
☎(886-2)362-0190　電傳Fax：(886-2)362-3834
郵政劃撥：01080538號（南天書局帳戶）
登 記 證：局版台業字第1436號

製 版 廠：國華製版有限公司
☎961-8805　板橋市中山路2段416巷59弄3號
印 刷 廠：國順印刷有限公司
☎(02)967-7226　板橋市中正路216巷2弄13號

ISBN　957-638-403-6

中文國際版
翻印必究

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

B713
0103
20106

EXORCISING THE TROUBLE MAKERS

MAGIC, SCIENCE, AND CULTURE

Francis L.K. Hsu

This work was first published by Greenwood Press, Westport, Connecticut · London, England, in English in 1983, under the title *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*. This Chinese edition has been translated and published by arrangement with author.

ISBN 957-638-403-6

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《許烺光著作集》中文版代序

今天《許烺光著作集》之得以問世，可以說是無心揷柳柳成蔭的結果，也可以說是很多因緣際會把國內外社會科學研究領域中許多專家學者聯合起來共同完成的結晶。

面對這份成果，對於原著者自然有份難以言喩的深刻感受。首先允許我代表原著者烺光向每一位致力參與這部著作集工作的人士，獻上最誠摯的謝意。

記得早在1984年時，烺光的學生也是好友美國舊金山大學畢業的教育博士徐隆德先生，是透過台灣國立編譯館及巨流出版社的贊助下，第一位將烺光的經典之作《中國人與美國人》(*Americans and Chinese*)翻譯爲中文的成功譯述家。由於這本中文譯本的廣泛流傳，引起了台灣、香港與中國大陸從事社會人文科學研究人士的注意與興趣，並被海內外多所高等學府採用爲教科書或輔助教材。

到了1991年，由於台灣大學余伯泉博士、尹建中博士、黃光國博士、孫中興博士與中央研究院的許木柱博士、張瑞德博士、單德興博士、王國璋博士及雲南大學王芃小姐等人的觸機與腦力激盪，決議續邀在美的徐隆德博士共組《許烺光著作集》翻譯委員會，由徐博士任總召集人，就近在美與烺光聯絡並徵求同意，將烺光前後發表出版的一百多種英文原著書籍與期刊文章予以整理，挑選其中精華翻譯成中文，以期對他的學術理論有一個客觀、全面性的介紹。這種構想經與台灣國立編譯館磋商，立即獲得趙麗雲館長的贊同，而使得這個在中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國譯述界的巨大學術工程，得以在次年正式展開。因此，國立編譯館在《許烺光著作集》的整個作業籌劃過程資助甚大，我相信烺光對國立編譯館與趙館長的感激是無盡的。

目前許氏著作集已選定《祖蔭下》(*Under the Ancestors' Shadow*)、《驅逐搗蛋者：魔法、科學與文化》(*Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science and Culture*)、《氏族、種姓與社團》(*Clan, Caste and Club*)、《文化人類學新論》(*The Study of Literate Civilizations*)、《美國夢的挑戰：在美國的華人》(*The Challenge of the American Dream: The Chinese in the United States*)、《家元：日本的眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*)及《粗獷的個人主義之省思：心理人類學論文集》(*Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*)等書成爲主要翻譯對象，再加上由烺光口述、徐隆德博士紀錄整理的中英文版《邊緣人：許烺光回憶錄》(*My Life as a Marginal Man: Autobiographical Discussions with Francis L. K. Hsu*)，均已決定全部委託品質嚴謹著稱的台北南天書局有限公司負責陸續出版發行，相信必能獲得廣大讀者的肯定。在此特別感謝南天書局魏德文社長與編輯部全體工作同仁的悉心努力。

在烺光的著作集中特別值得一提的是《回憶錄》的出版，因爲過去他的書全部是由外國出版商負責排印發行，而這次他存心將一生最重要的回顧指定交給國內出版商負責，並發行至英文世界，也算是一種葉落歸根的回饋心情。該《回憶錄》相當於烺光的自傳，是他在病中兩年用英文口述，由徐隆德博士陸續記錄、整理、翻譯，並經過我和兩位女兒思華、儀南親自校訂，內容並收集了烺光過去在英國留學倫敦經濟學院時期，向國內《西風雜誌》的定期中文投稿，反映了當時一位海外中國留學生在抗戰期間在國外的內心感受，五十年之後重溫舊事相當有意義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

近年來烺光身體多病，但在病中獲悉他的著作集仍將順利出版，令人雀躍。我願在此再度代表烺光向每一位參與著作集的工作人士獻上最高的敬意與謝意。

許董一男
1996年5月27日
美國加州磨坊谷寓所

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《許烺光著作集》移轉經過與特色

許烺光先生於1977年獲選美國人類學會會長，係人文社會科學界直至目前唯一當選過會長的海外華人。然而其著作幾乎皆以英文撰寫，只有少數譯爲中文，因此中文世界無法完整地理解其著作。

1991年我在台大法學院「社會心理學」的講堂上，採用許氏《中國人與美國人》的中文版作爲討論台灣社會心理結構的起點，無意間發現英文版與中文版之間有相當的出入。仔細追索的結果，發現因爲政治戒嚴因素，該書在台灣出版時，凡涉及政治與性等敏感部分遭到刪改達100處以上。

1992年10月25日我寫信到舊金山給該書譯者徐隆德博士，並順便建議許烺光先生是否願意捐贈其系列著作之版權，立下海外學人關懷鄉土的典範。11月14日徐隆德先生回國，表示許院士欣然同意捐贈。我立即將此事告知國立編譯館趙麗雲館長。11月27日國立編譯館很明快地回函表示願意支持。我們甚感慶幸，因爲民間通常無力支持此種全集性的學術翻譯，我們亦不得不深思，因爲這竟然是國立編譯館自民國21年創館以來第一套的全集性學術翻譯。

1993年起兩年間，在孫中興教授的建議下，由徐隆德先生以搶救國寶的心情，於重重困難下完成《邊緣人：許烺光回憶錄》，使整套著作集更爲完整。

許氏的著作不僅具有相當高的學術價值，而且依據我過去的經驗，可以廣泛而有效地應用在企業管理、教育改革、臨床輔導及醫院

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

社會工作等等實踐課題。事實上，除了《許烺光著作集》之外，康德全集、韋伯全集、弗洛伊德全集以及科技翻譯等等皆是學術上極其重要、又能廣泛應用在當前台灣甚至大陸所遭遇的重大而基本的問題上。但是我們的決策者與一些菁英知識分子，自民國初年以來卻始終有意無意地忽視將外來知識移轉爲中文的根本重要性。至盼各界能更有效地推動與鼓勵類似的知識移轉與生根工作，以協助中文世界成員克服進一步發展所面臨的瓶頸與困難。

最後，值得一提的是「粗獷的個人主義」(rugged individualism)一詞係美國文化的重要精神，而美國文化影響中文世界時日久遠，但是中文世界卻始終未能比較精確地認識與翻譯這個概念，無形中對美國文化的理解也不容易對焦。希望藉著這套著作集的出版，使中文世界成員進一步理解東西文化不同的社會心理結構之優點及其迷思。

余伯泉

1996年8月1日

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

原著代序

本書的初版面世於1952年〔譯註:《宗教、科學與人類危機》〕,其增補版補充了人類學的數據,進一步加強了早先的研究成果。1942年作者在中國雲南省境內滇緬公路附近的一個小居民點—西城—目睹了一場霍亂的爆發。作者由於十分熟悉馬林諾斯基關於魔法,宗教和科學之差別的經典理論,因而他在看到這一理論與實際生活中的現象相左時,遂感到十分詫異。馬林諾斯基與大多數其他的人類學家認爲,魔法之不同於宗教是在於前者以行動來實現具體的目標,而宗教活動本身便是其目的。此外,魔法和宗教均屬兩種精神事物,其與科學完全不同,因爲後者完全依賴於實徵經驗和對自然法則的理性認識。然而,作者發現,幾乎所有中國人在面對一場霍亂危機時採取的是宗教安撫儀式與實際清潔衛生相結合的方法。活動的參與者對宗教行爲與旨在驅除病魔的儀式並不加以區分,他們也並不將注射疫苗和祈禱,潔淨與護符看作是應付危機截然不同的方法。

本書最大的特點在於它包容了十分具體詳實的材料,作者通過親身的觀察,給讀者提供了有關人們生活中所做所爲的豐富材料。在他嚴謹的敘述中,作者表明大多數參與者認爲,宗教儀式和儀式上使用的器具對於他們消除病魔與藥方同等重要。既使是那些十分看重西方科學方法的人也認爲,單純依賴機械手段是不夠的,且機械手段本身也不是人們必須遵循的最重要的方法。人們並未在其頭腦中將宗教與科學截然分開,魔法宗教的作用也並非僅僅填補科學的空白。人們採

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

取多種方法，以達到精神和自然交織在一起的結果。人們的一些禁忌儀式無意之中產生了科學的效果，但人們認爲那是神明顯靈，而不是什麼細菌學的結果。

以上的第一手調查材料並不證實人類學的什麼理論。馬林諾斯基的定義以“文明”和“原始”文化爲基礎將人們的思維模式分爲“理性”與“迷信”這種觀點注重的是脱離人類現實的思維狀態。如此任意地劃分界線並不能夠反映人類活動的複雜性。結果，這樣的分類是不現實的，也是過於虛幻的，無助於人們了解某一特定的文化類型。

許教授於1947年始任教於西北大學，擔任該校人類學系主任達17年之久。在1978年從西北大學退休以後，許教授曾擔任美國人類學學會主席和舊金山市大學教育文化研究中心主任。許教授多次訪問中國。在1975年的一次訪問中，許教授在英屬殖民地香港的沙田區目睹了一系列的宗教活動。十九世紀七十年代，沙田區的中國居民遭遇了一次淋巴鼠疫的侵襲。居民們應付這場災難的方式與後來西城人應付霍亂的方法十分相似。一代代的沙田人每十年舉行一次紀念活動，表達人們對拯救他們的神明—社公—在宗教儀式上和社會關係方面始終不渝的追隨。許教授以簡潔明瞭的散文形式對人們的活動作了最爲詳盡的描述。既使現代的沙田人不再受到淋巴鼠疫的威脅，有著較高的文化程度，享受著現代化的通訊設施，了解科學技術以及各種現代醫療條件，但他們對待流行性疾病的方法與大陸同仁的方法相差無幾。

這一傳統承襲在相當的程度上表明了文化的延續性，從而使作者做出了細緻的觀察結論。研究宗教的學生不應孤立地看待某一現象，而應考慮到人們生活的文化環境以及不斷將新事物納入傳統認識的文化因素。

以中國文化爲一個整體舉例，許教授表明，新的條件可以使新事物（如理性的科學）爲人們所接受，但新事物的地位則取決於傳統文

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

化的整個框架。粗略地看看有關非洲，波利尼西亞以及美國相類似的觀察結果，我們的結論是，宗教與科學總是相互交織在一起的。每一種文化總是在滿足人們的各種需求，許教授認爲，隨著人們的角色(role)領域在現代社會中變得越來越複雜，生活中的情感(affective)領域將會表現出更強烈的需求。爲了平衡人們的認識，宗教在吸取最新科技發展的同時，將繼續發揮其提供人們生活意義及目的的作用。

亨利・伯登(Henry W. Bowden)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

原著前言

1942年，共產黨掌握大陸政權之前，在中國內陸的一個村子西城裡，我親眼目睹了村民們遭受一次惡性傳染病的侵襲，爲了抵禦這一災難，村民們不惜代價，採用了宗教魔法與實際治療相結合的辦法。

自從1942－43年以來，我一直沒能再回到西城，正如在中國的其他地方一樣，西城也發生了巨大的政治變化。然而，三十年後，即1975年，在香港的沙田區，我又一次目睹了那裡的人們爲了抵禦另一次惡性傳染病而舉行的盛大祭祀活動。災難對生命的威脅和人們採用超自然與現實相結合的抵禦方法在兩地都是相同的。儘管沙田地區在總體上接受了較高的現代教育，擁有與外界較方便的聯繫途徑，以及非常容易就能獲得的現代醫療衛生設施，然而，人們在災難面前所表現出來的行爲與當年西城情形卻是驚人地相似。所不同的是在西城，人們請求神靈來戰勝一次突發的，眞正的危機；而在沙田，神靈們則是被請來解決一些早已解決了的問題。

爲了搜尋比較的材料，我將眼光放到中國以外的地方，從南太平洋，非洲到印地安人以及美國的白人，無論他們的工業技術多麼先進，西方的影響多麼深厚，宗教魔法與科學實驗在大多數人的頭腦裡並沒有清楚的界線。除此之外，對宗教魔法的需求隨處可見。這種需求以各種各樣的形式表現出來，從天船敎，用測水杖來發現地下水源，印度敎領袖，天父，瓊斯(Jim Jones)牧師到占星術，驅除妖魔，不明飛行物以及能放射治癒疾病射線的魔筆都不時見到。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

榮格(C.G. Jung)會毫無疑問地將這種看起來對宗教魔法共同的需求歸結於他稱之爲我們從原始祖先繼承下來的“集體無意識”。然而我認爲有一個更顯而易見的解釋方法。衆多人類的行爲並非在冷靜的邏輯思維下進行的，而是受到諸如同儕壓力，他人的奉承，自尊心，追求地位的欲望，對未知數的恐懼以及報復心理多種因素的左右，除此之外，居住在世界上任何一個角落的人們總要經歷不滿和挫折，遭受衰老，疾病，死亡的折磨，應付眞正的，或是假想中的敵人。這些才是宗教魔法繁衍的基石。

然而，民族之間的差異，是由於文化的差異才造成了人們接受魔法和宗教截然不同的方法。美國人傾向於在科學的，或者僞科學的外衣下接受魔法和宗教；而大多數非西方民族則更容易接受科學現成的成果，尤其是當這些成果能夠嫁接到他們年深月久的信仰活動中的時候。

兩種情形都滲透著各自的傳統文化。西方傳統是對一個唯一眞理抱有唯一的執著，不管這一眞理是科學還是宗教。西方人信仰唯一的上帝，因而會毫不猶豫地將其他的超自然物，或同一超自然物不同的表現形式打上這一信仰的烙印，作爲崇拜的偶像。西方的技術統治世界近三百年，因而西方人自覺或不自覺地將魔法和宗教引至“科學”的方向，或至少用科學的術語來加以解釋。這便說明了爲何美國一直存在著創世與進化之間無休止的爭論，也說明了諸如創世研究學院這樣的組織得以存在，並出版諸如〈創世的科學例證〉(The Scientific Case for Creation, by Henry M. Morris, San Diego, 1977)一類書籍的原因。

我希望通過此書與讀者們共同了解這些存在於深厚文化及心理差異方面的顯著事實，從而有助於非西方人了解西方，西方人了解他們以外的世界。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

目　錄

《許烺光著作集》中文版代序 v
《許烺光著作集》移轉經過與特色 ix
原著代序 xvii
原著前言 xx
第一章　緒　言 1
1. 魔法與宗教之間不存在絕對的界線　2
2. 所謂存在於宗教魔法與科學之間的種種差異　4
3. 文化的變化與文化的連續性　7
第二章　一個處於危難之中的村鎮 11
1. 打醮　13
2. 懇求神祇的饒恕或幫助　15
3. 給神祇施加壓力　19
第三章　超度亡靈 25
1. 爲了祖先的靈魂　27
2. 大和尚的法術　29
3. 撒粥的儀式　30
第四章　醫藥、道德和潔淨 35
1. 藥和藥方　35
2. 道德戒律　39
3. 個人的措施　41

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第五章　打醮的人 53
1. 打醮儀式的普遍性　53
2. 道士們的特殊地位　55
3. 打醮的意義　57
第六章　西城人與霍亂預防藥物 67
1. 科學的措施　67
2. 打醮與注射抗霍亂疫苗　70
3. 神顯靈了　73
第七章　魔法與科學 75
1. 溶合在實徵知識中的魔法　75
2. 文化、社會組織和人們的觀念　79
3. 精靈或細菌　82
4. 重新解釋和信仰合併　84
第八章　香港的文化延續 87
1. 建醮請柬與建醮人員　89
2. 自然場景　93
3. 祭拜活動　97
4. 共同點和差別：1942年的西城和1975年的沙田　110
第九章　西城、沙田和世界 115
1. 非洲案例　115
2. 美拉尼西亞　119
3. 美國的印地安人和美國的白人　124
第十章　人類往何處去？ 141
1. 角色領域與情感領域　142
2. 魔法："原始"文化的特徵？　144
3. 科學最終能消除人們對魔法的需求嗎？　153

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

4. 宗教和科學：人類需要的雙胞胎 158
附錄一 筆者收集到當地兩帖或其他的一些藥方中的藥物 163
附錄二 當地人認爲最有效的藥方中的藥物 165
文 獻 167
索 引 175

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

圖 例 目 錄

照片

照1 在醮場入口兩邊的賀匾 92
照2 祭祀社公社母的大殿夜景 92
照3 一婦人爲社公殿柱子上的龍供香 94
照4 當地人對該神祗的身份說法不一 96
照5 一婦人祈求社公社母的保佑 99
照6 給社公社母的供品 103
照7 一後嗣給自己的祖先供上香和食物 104
照8 位於香港博文路的“愛情石 149
照9 一婦人正用鞋子敲打“小人” 150
照10 一對戀人將一首七言詩刻於“愛情石”的背面 151

圖版

圖1 西城 12
圖2 住宅門上的護符 20
圖3 一帖寫滿了代表日、山、火和六神等表意文字的護符 45
圖4 一帖求佛消災的護符 46
圖5 一帖寫有代表雷和雨表意文字的護符 47
圖6 梅費斯塔費里斯(Mephistopheles)圖章 48
圖7 一個別出心裁的祭壇，以“聖水”供奉神祗 49
圖8 贊德人關於疾病，病因和治療方法的觀念 118

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表格

表1 醮會的日期和地點 14
表2 措施與效果 77
表3 爲應付流行性霍亂，西城的傳統邏輯與現代科學邏輯 83
表4 沙田和西城的共同點與不同點 110

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第一章

緒　言

我在寫〈宗教，科學與人類危機〉一書時，腦子裡所想的只有兩件事。(1)

一是我不滿意西方人類學家將魔法和宗教完全分割開來的作法。二是我對他們將宗教魔法與實驗或科學分屬於人類行爲的兩個範疇的主張亦不以爲然。

在包括弗萊哲爵士(Sir James George Frazer)和涂爾幹(Emile Durkheim)兩位前人著述的基礎上，馬林諾斯基比多數人類學家更徹底地進一步發展了魔法和宗教分屬於不同範疇的主張。通過一系列的對比，馬林諾斯基將他的觀點歸結爲：魔法是達到某種目的之一種手段，而宗教不僅是一種目的，它“自成體系的一個整體”，其“活動是實現目的的自身；”魔法依賴於簡單的，受一定限制的技巧，而宗教涉及整個超自然的信仰世界，包括衆神以及惡魔；魔法提供給人們“一些現成的祭拜方法和信念…可幫助人們在重要的追求或危急關頭渡過難關，而宗教信仰幫助人們建立，確定以及加強一切有價値的精神觀念，諸如尊敬傳統，與環境保持和諧，在與困難拚搏和在死亡面前充滿勇氣和信心”(2)。

---

1. 許烺光，《宗教，科學與人類危機》(*Religion, Science and Human Crises*) (London: Routledge and Kegan Paul, 1952；重印，Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973).
2. B. Malinowski，〈魔法，科學與宗教〉(“Magic, Science and Religion”)，自《科學，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

4 # 1. 魔法與宗教之間不存在絕對的界線

如果我們更仔細地審視以上的觀點，我們會發現那些所謂的對比實在是這位人類學家的臆斷，而並非來源於對事實觀察後得出的結論。

就某一特定的文化現象而言，我們可以用兩種標準來加以劃分。一方面，我們可以從一位人類學觀察家所使用的概念框架來著手。他在這個領域內所受到的教育以及他的立場便預先決定了他對西方科學(Western science)的基本方法十分熟練。因而這位人類學家就可能將他觀察到的事實按照科學的方法分門別類，從而這些門類便具有了普遍性。另一方面，我們也可以從某個現象體所處的社會或文化的思維模式(the pattern of thought)入手，觀察到的事實按照人們認可的習慣進行分類，因而這些門類則是這一特定社會和文化所專有的。

如果我們採用前一種標準，我們會發現馬林諾斯基關於宗教與魔法完全不同的每一個論點都與我們熟悉的事實相矛盾。如果說魔法常常是一種手段(a means)，那麼宗教未必總是一種目的(an end)。我們難道可以說在危急關頭時所舉行的一次祈神儀式僅僅是一種目的，而決非一種手段嗎？魔法的技巧並非總是簡單，而任何一種宗教，或許除了唯一神教派〔譯註：不承認三位一體〕以外，(3) 都包含了帶有魔法色彩和意圖的宗教儀式。聖餐禮便是一個例證。信仰魔法並非一

---

9 宗教與現實》(*Science, Religion and Reality*)，J. Needham 主編 (New York: Macmillan Co., 1952)。重印自 B. Malinowski,《魔法，科學與宗教》(*Magic, Science and Religion*) (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1948), pp. 69－70. 以下引言出自 1948 年版本。

3. 唯一神教派(The Unitarian church)在 1948 年被開除出阿姆斯特丹世界宗教大會(The Amsterdam World Conference of Churches)，後又被接納。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

件簡單的事情。它往往要求人們相信衆神靈，魔鬼之存在，相信其他一些與宗教體系無法分割的因素之存在。這不僅體現在多神教派，諸如道教或印度教中，這兩種教派內衆多的神靈被認爲擁有同等的地位。甚至在基督教這樣的一神教中，人們同樣也使用魔法。例如，在某些天主教的國家，如西班牙，人們將牧師蘸了聖水的棕櫚葉掛在房前，以確保得到上帝的祝福。這一習俗與西城的某種祈神儀式（見第四章，pp. 40－41）〔譯註：本書內文與註解等處之頁碼，均爲英文原著頁碼，請參見本書內文之邊碼〕十分相像。我們難到可以說這樣的行爲已經背離了天主教的信仰了嗎？魔法的確提供給人“一些現成的祭拜方法”，幫助人們進行重要的人生追求。然而宗教的目的也不過如此。[4]

現在我們來看看社會和文化模式的標準。當我們採用這一標準時，我們發現馬林諾斯基關於魔法和宗教的對比仍然是毫無意義的。特羅布里恩德Trobrianders人的生活就可以說明這一點，而馬林諾斯基的結論正是建立在觀察他們的生活方式之上。在其他一些民族的生活方式中，馬林諾斯基的結論也找不到其理論依據。例如，亞桑地(Azande)人或達蘭美(Dahomeans)人，其宗教魔法活動分別由於伊 5
凡普里查(Evans-Pritchard)和赫斯科維茨(M.J. Herskovits)的調查而聞名。[5]

---

4. 數年前，W.M. Tozzer爲了將魔法與宗教區分開來，便認定魔法是宗教的手段（《社會起源與社會延續》(*Social Origins and Social Continuities*) (New York: Macmillan, 1925)。這一觀點雖然得到了Eliot D. Chapple, Carlton S. Coon和Ruth Benedict的肯定，但在實際生活中，魔法中的許多行爲和信仰與教會和超自然框架毫無聯繫。例如，美國人避免從梯子下面走過，或中國的某些占卜方式。托哲的觀點與這樣的一些事實是相違背的。 9 10

5. Evans-Pritchard,《亞桑地人的巫術，神諭與魔法》(*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*) (Oxford: Oxford University Press, 1937); M.J. Herskovits,《達蘭美人》(*Dahomey*) (New York: J.J. Augustin, 1938), 2:297, 以下同。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

西城人的祭祀活動亦不符合馬林諾斯基的結論。西城人爲了擺脫流行性霍亂的各種儀式將在以後的數章節中展現在我們面前。[6] 在西城，所有的神靈都有其稱謂。一切祭拜活動，無論有無明確的目的，都有其固定的名稱。巫術，靈魂以及降禍於人的妖魔鬼怪亦有它們的名稱。無論祭拜活動是由於人們遇到某種麻煩，或企圖達到某一特定目的所引發並不太重要，重要的是因此而請出的神祇是相同的，而且所舉行的儀式和祭祀也無甚差別。因此，無論我們採取哪一種方法，我們得出的結論是，魔法和宗教是無法分割的，或者說是一種密切相關的魔法宗教(magico-religious)現象，而並非兩個互相排斥的存在體。[7]

2. 所謂存在於宗教魔法與科學之間的種種差異

我在寫〈宗教，科學與人類危機〉一書時，腦子裡所想的另一件事就是宗教魔法與科學，或者說與實徵知識(empirical knowledge)〔譯註：empirical一字爲本書關鍵字之一，通常譯爲實徵的或經驗的，由於本書使用該字時，往往強調係經由科學方法所獲得的知識，因此譯爲實徵的〕兩者之間的關係。我不同意馬林諾斯基關於魔法就是用來填補科學的空白這一說法。關於這一點，馬林諾斯基說道：

> 科學是建立在有依據的經驗、努力和理性的基礎之上，而魔法則建立在希望不能被毀滅，願望不能受欺騙的一種信仰之上。

6. 關於西城的概述，見許烺光《祖蔭下》(*Under the Ancestor's Shadow*) (New York: Columbia University Press, 1948; London: Routledge and Kegan Paul, 1949), pp. 16–28. 新版， Stanford, Calif: Stanford University Press, 1971. 以下引言出自1971年版。
7. 在以後的章節中，出於修辭或便利的原因，作者時常在文中僅僅使用魔法或宗教其中一詞。然而，讀者可認爲兩詞所表達的概念可以互換。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

理論知識是邏輯思維的結果，而魔法的理論依據則來源於主觀願望。經驗告訴我們，理性知識作爲一個整體與魔法作爲另一個整體溶合（在各自不同的傳統，不同的社會環境，以及不同的活動形式中），其間的差别在未開化的民族看來是一清二楚的。理性知識構成了無神的領域，而魔法則由其眾多的儀式，神秘的事物，以及禁忌填補了半個神聖領域。[8]（括號內文字係作者增加）

這一古典理論的實際基礎和內涵從未經過人們的徹底審視。西方學者要將理性獨立於其他任何事物之外的願望在理性時代是他們引以爲自豪的西方文明，以至於他們對其他的可能性根本不加以考慮。甚至在學術方面主要以跨文化來標榜自己的人類學家們也沒能從這一文化障礙中突圍出來。

當然，曾經有一些西方的學者攻擊過馬林諾斯基的理論。他們認爲馬氏採用"科學"和"科學的"這些字眼是不審愼的，因爲在人們不能讀寫的社會(nonliterate societies)中幾乎不存在實驗(experimentation)這一現代科學的精髓。[9] 然而，這些批評家並不覺得西方關於宗教魔法與科學應一分爲二的作法有何不妥。他們與馬林諾斯基爭論的無非是一些無關緊要的小事，或至多涉及到語義方面的問題。論及存在於人們不能讀寫的社會日常生活中的實徵知識與科學作爲一門實

---

8. B. Malinowski,〈魔法，科學與宗教〉("Magic, Science and Religion"), p. 67. 在其去世後發表的一部著作《文化變化的動力》(*The Dynamics of Culture Change*) (New Haven: Yale University Press, 1945) 中，Malinowski 再次強調了這一理論。與Malinowski 幾乎同期寫作的R.H. Lowie 在其著作中亦強調了人類的"凡界，即理性的，正常經驗的和對事物因果作出實驗反應的領域，"與人類在其中持有"某種超越自然，一種巨大，神秘，或超自然的感覺"的超自然世界之間的差別。〔《原始宗教》(*Primitive Religion*) (New York: Liveright Publishing Corp., 1925), p. xvi 〕

9. Erwin Ackerknecht,〈自然疾病與原始醫學中的理性治療方法〉("Natural Disases and Rational Treatment in Primitive Medicine"),《醫學史報》(*Bulletin of the History of Medicine*), 19, no. 5, 1946年5月, pp. 489—90.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

驗學科之間的差別時，馬林諾斯基恐怕是這個地球上最後一個否認這種差別確實存在的人。事實上，馬林諾斯基在批評弗萊哲的時候十分清楚現代科學的根本內涵。馬諾斯基說：“當然，科學並非以批評，創新和建設性這樣的一種動力存在於任何一個未開化的聚居地”[10]。

爲了說明他的理論，馬林諾斯基所謂的“科學”(science)，指的是任何一種文化中與觀察得到的事實相吻合的任何知識，無論這種知識所涉及的是播種，還是因企盼豐收而進行的施肥，或者是爲了將來家庭和睦，因而對未來兒媳婦是否具有諸如節儉與溫順這些所期望的品性進行的調查。問題的關鍵在於以上種種行爲都具有一定的實驗性，無論這些實徵知識是通過實驗室的方法來衡量，還是用人們日積月累的經驗來加以評定。

不妨讓我們用“眞正的知識”(real knowledge)這一說法與馬林諾斯基的“科學”交替使用，以避免詞語上的混淆。如果我們在此採用本章開頭介紹的兩種標準中的第一種標準，即人類學觀察家理論框架的標準，我們會發現許多具有說明性，並具有普遍性的有效依據，來表明宗教魔法與眞正知識之間的差異。科學家們或者受過專門訓練的觀察家們會毫無困難地區分在建房過程中念誦的祈禱文與懸掛在一顆樹上的符咒，以配合種植技術，施加養分及其悉心護理助其生長兩者之間的差別。郝威爾(W. Howells)表達了同樣的觀點：

> 宗教因此可以被說來是用以補充科學的。從人類學的角度來說，我要將科學簡單地定義爲對任何事物確切解釋的認識，或對其規律的認識。因此，世上最簡單的技能，如給魚鉤掛上魚餌以吸引魚兒上鉤，便具有了科學性，而給同樣的魚鉤魚餌加上符咒

---

10 10. B. Malinowski,〈魔法，科學和宗教〉("Magic, Science and Religion"), p. 18.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以使魚兒上鉤便帶上了宗教魔法的色彩。因此，人們要麼用科學解決他們的問題，要麼用宗教魔法。如果在科學那兒找不到答案的話，那麼就到宗教那兒去找。(11)

只有當我們依據前文提到過的第二種標準時，即依據某一特定文 7
化內在的思維模式對現象加以分析，馬林諾斯基的結論就顯得令人懷疑了。

在任何一個文明或人們不能讀寫的聚居地，眞正的知識總是建立在“確信無疑”和“理性”上，而魔法總是建立在“希望”和“願望”上的嗎？眞正的知識僅僅建立在“邏輯”上，而魔法僅“與念頭有關”嗎？眞正的知識和魔法是否各自“溶合”在“不同的傳統”，“不同的社會環境和不同的活動形式中”，而所有的“這些差別…”已被從事這些活動的人們“清楚地認識到”了嗎？在眞正的知識和魔法都得到體現的文化中，兩者在人們的生活中是被分割在兩個完全不同的領域嗎？在人們進行日常貿易，處理日常生活瑣事，維護他們的健康和幸福時，眞正的知識和魔法在他們面前是否有明確的分界線呢？換句話來說，“將魚餌放在魚鉤上以使魚兒上鉤”與“在同樣的魚餌魚鉤上施加符咒”之間的差別對民族學家一目瞭然的時候，對放魚餌魚鉤和施加符咒的人們，他們看到了兩者之間詞語上或者行爲上的差別了嗎？

3. 文化的變化與文化的連續性

爲了找到以上問題的答案，我觀察了西城人在1942年對一次流行

---

11. William Howells,《異教徒》(*The Heathens*) (New York: Doubleday & Co., 1948), 10
pp. 19—20.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性霍亂危機的反應。我發現，如果我們觀察某一文化背景中人們的思維模式和文化方式的話，宗教魔法與眞正的知識二者不僅是交織在一起，而且在人們的頭腦中也沒有明確的分界線。因此，爲了達到一個目的，人們往往自然而然地，盡最大可能地在宗教魔法和科學方法兩者之間來回，或同時採用兩種方法。我還進一步發現這種對兩種方法不加分別的現象並非僅僅存在於西城，也並非只屬於人們不能讀寫的社會，這種現象在西方也是很普遍的。

最後，我發現人們同時採用宗教魔法與科學知識的現象並不是因爲他們缺乏理性(rationality)，而是因爲人們的行爲在很大程度上受到他們所處的社會組織以及他們在那種文化模式中形成的信仰的影響。如果宗教魔法與其施行者在他們所處的文化和社會結構中占有高
8 於他人的地位，那麼這個個體就傾向於宗教魔法。如果一種文化是以實徵科學爲主導，而且社會組織給予科學家以及他們的成果較高的榮譽，那麼一個個體的行爲不僅傾向於科學，而且還會將宗教魔法歸入僞科學類。在以上兩種情形中，我們不能簡單地說科學就是理性，而宗教魔法就是非理性。一個以科學爲主導的民族，並非總是可以將僞科學外衣下的宗教魔法與眞正的知識區分開來，正如一個以宗教魔法爲主導的民族總是將眞正的知識與他們的宗教魔法中的信仰，禁忌，符咒混爲一體一樣。出於這樣的原因，我認爲在探討人類行爲中宗教魔法與科學的關係時，除非將它與決定人類行爲的主要因素，亦即特定的社會組織和文化模式(particular social organizations and patterns of culture)聯繫起來，否則這樣的探討是毫無意義的。如果做到這一點的話，我們會發現不僅東方與西方能夠找到共同點，而且人類將成爲一個整體。

在我對雲南西部的調查時隔三十多年後，我在英屬殖民地香港新界區的一個小鎮沙田又看到了同樣的祭祀儀式。這一次的起因不是流

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

行性霍亂，而是因爲大約一百年前在沙田下屬的九個地區發生的一次淋巴腺鼠疫。這次祭祀活動請出的主要神祇不是瘟神，而是社公。在沙田，這樣的祭祀儀式每十年舉行一次。沙田的人們爲了感謝社公多年前幫助他們擺脫瘟疫，便允諾今後每十年爲社公舉行一次祭祀儀式。沙田的儀式在規模上超過任何西城舉行的活動。1975年沙田舉行的儀式從頭至尾包括了戲曲表演。

然而，沙田和西城的儀式十分相似，許多甚至是完全相同的。例如，舉行這些儀式的目的，公布儀式捐贈者姓名的方法，以及在這些儀式中所敬奉的祖先神靈在兩地是完全相同的。在本書的第二章中，我們還會看到，主導兩地祭祀活動的宗教和社會因素也是相似或者相同的。這次活動的名稱，其書面形式在兩地是相同的，但發音不同。

由此可見，在1975年的英屬殖民地沙田和1942年的西城，儘管他們的地理位置不同，舉行儀式的時間不同，以及他們之間在語音上，政治經歷上，接受西方的影響方面存在著巨大的差異，但兩地應付災難和超自然物的基本模式卻是相同的。

1975年的沙田不存在需要用宗教魔法來填補科學的問題。與1942 9
年的西城相比，甚至在此之前，瘟疫在香港便已絕跡，除了在六十年代出現過短暫的霍亂。今天的香港，自來水已經可以飲用。

時隔三十年之後，西城人應付瘟疫的模式在香港重現使我們對一些問題有了新的認識。首先，這一現象說明了儘管存在地域上和方言上的差別，中華文化從根本上是一個統一體。其二，這一現象還表明儘管存在西方的影響，工業化和都市化，文化的延續性仍然有其生命力。實際上，現實的情況也許正好相反。歷經多少代人積累下來的文化模式和社會組織不僅影響到一個人在家庭和血親之間，消費愛好，或者對權威的態度方面所表現出來的行爲，而且在當一個人接觸或征服外界時，這一社會文化因素還影響到他／她怎樣對外界強加的影響

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

作出反應。所以說，儘管西方在過去的三百年對許多亞洲和非洲的社會施加強大的影響，但亞洲人和非洲人對西方影響的反應一直是，將永遠是多種多樣的。

在本書的最後一章，我們將討論，隨著科學技術的日益普及，宗
10 教魔法在某些社會是否將依然存在？我們還將討論，在另一些國家，諸如領導當今世界科學和技術的美國，宗教魔法是否將永遠消失？我們的答案會令一些讀者非常吃驚。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二章

一個處於危難之中的村鎮

1942年的上半年，一次流行性霍亂起源於雲南西部的某地，並沿 11
著滇緬公路蔓延開來。這次霍亂正好始於緬甸陷落時，因而疾病在擁擠的公共汽車，小汽車，大卡車和步行的難民人流中迅速傳播開來。要是沒有機動車輛，這一疾病或許會傳播得慢一些。有了現代化的交通工具，從前需要步行數日的距離在幾小時內便達到了。疾病因而也以同樣的速度傳播開來。

這次霍亂大約在陰曆的四月初（大約是1942年5月10日）來到西城，一直持續到同月的月底（大約是1942年6月10日）。最初，霍亂引起的死亡人數並不多，後來，情況逐漸嚴重起來。有一陣子，僅鎮內（見圖一）死亡的人數就達到每天七、八人，這還不包括城外的死亡人數，每一口棺材的價格從500元飛漲到2,000－3,000元。到後來，人們根本無法買到棺材。木匠們不分晝夜地工作，從而在這個時期獲得了巨額的利潤。

送葬的人群隨處可見。最初，葬禮的規模尚可依據死者的家境分出儉樸或奢華。到後來，所有的葬禮都變得匆匆忙忙，草草了事。霍亂流行期間，鎮上的街道也與往常大不相同，到處空空如也。除了木 13
匠們的舖子裡燈火通明以外，四處籠罩在一片黑暗和死一般的寂靜中。甚至在白天，街道上也是一片荒涼景象。在此工作或路經此地的人們看上去都情緒低落，鬱鬱寡歡。他們不願多談正肆虐全鎮的霍

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

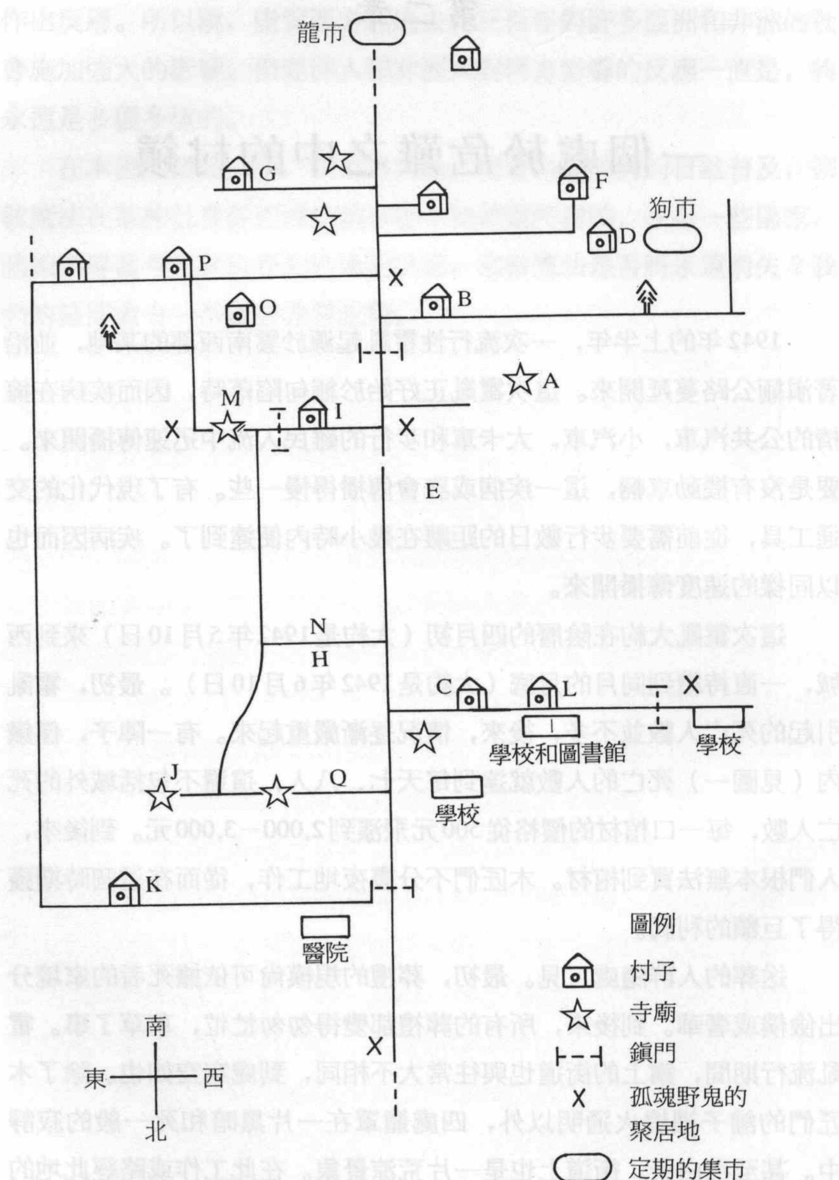


圖1 西城（文中所指的各個地區的示意圖。地區之間的距離爲大約值。）

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

亂。親友們之間也只互相通報死亡的情況。

通常，西城人很喜歡觀看送葬的隊伍，尤其當遇上較為隆重的葬禮時，男女老少都會出門來觀看。現在，人人都避之唯恐不及。一些行人看到送葬的隊伍迎面走來時，連忙拐進旁邊的街道。實在迴避不開時，他們也會掏出手絹或別的什麼東西來捂住鼻子。據說，死於霍亂的人，其屍體會將病菌傳染給靠得太近的人。

毫無疑問，這場霍亂使每一個西城人揪心。人人祈求病魔早一天離去。人們多麼懷念過去的快樂時光啊！

1. 打　醮(1) 13

霍亂引起的最初死亡發生在陰曆四月初，然而疾病直到一周後才引起大多數人的注意。隨後，傳統式樣的醮台便一個個地被搭了起來。這些醮台不僅搭在鎮中心，而且遍布鎮內各處。在四座鎮門以內的範圍內，人們至少搭起了七個醮台。在每一個醮台上，以及醮台周圍的地方，到處是由道士們，其弟子們，以及鎮內挑選出的人員主持的祭神，念咒，誦經等一系列的祭祀儀式。

一些打醮儀式規模較大，除了一些幫手和挑選出的人員幫忙以外，一般至少有三位道士和三、四位樂師來主持，一些規模較小的打醮儀式除了有少量的幫手，只有一位道士主持，沒有樂師。然而無論

1. 在《宗教，科學與人類危機》(*Religion, Science and Human Crises*) (London: Routledge and Kegan Paul, 1952; 重印 Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973) 一書中，我將這些活動定義為“祭神會”。這一定義有些不恰當。實際上，每一次活動除了祭神以外，還包括一系列各種各樣的祭祀活動。在本書中，我決定採用這一宗教活動的中文名稱“醮”。舉行一次這樣的祭祀活動在中文的口語中稱為“打醮”，而書面語為“建醮”。在西城舉行的這一類活動中，所有的告示和匾額上用的是書面語。第八章描述的沙田的情形也是如此。 23

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

儀式規模的大小，醮台上都設有一個祭壇，其大小視打醮儀式的規模而定。祭壇上蓋著粗布的台布，或其他質地的台布。祭壇上擺放著各路神祗的牌位或畫像，道士用的器具，以及大量的供品。只有一位道士主持的打醮儀式通常只持續一、二天，規模較大的儀式通常持續三天四宿。最盛大的一次打醮儀式是在靠近城中心的地方舉行的，整整持續了六天七夜，表一按照時間順序列舉了西城和鄰近村子所舉辦的打醮儀式。[2]

14 表一 醮會的日期和地點

發生的順序	地區或村子	日期（農曆）	參與的道士人數
		四月	
1	A	7,8,9	1
2	B	約9	1
3	C	約9	1
4	D	8,9,10	3
5	E	9,10	1
6	F	10,11,12	3
6	G	10,11	1
7	H	12,13	1
8	I	15,16,17	3
9	J	16,17,18	（僅只談經）
9	K	16,17,18,19	3（伴有祭瘟神的儀式）
10	L	21,22	1
11	M	約20	3
12	N	22,23,24	3
12	O	22,23	1
13	H	23-28	5（伴有祭瘟神的儀式）
14	P	約25	1
15	Q	25,26,27	3（伴有迎一女神儀式）
		五月	
16	E	1,2,3	5

2. 有兩次，人們在同一天內在鎮內的某個地點連著舉行了兩場打醮儀式。地點見圖一。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以上打醮儀式主要有三個目的：(1)懇求某些神祇的饒恕或幫助，這些神祇可能降瘟疫以懲罰有罪的人們，或具有驅逐瘟疫的力量；(2)給那些被確認爲帶來瘟疫的神祇巨大的壓力；(3)安撫與超度亡靈。

2. 懇求神祇的饒恕或幫助 15

懇求神祇饒恕的儀式可分爲三類。第一類包括禁忌和道德方面的規勸。遵照道士們的指示，那些負責打醮儀式的人們在舉行儀式的地點四處張貼告示。有的告示上寫著禁止人們出售魚和肉，這倒不是因爲魚和肉會腐爛，而是因爲食素被認爲是一種能夠取悅於神的行爲。有的告示規勸人們要"做好人"，"行善事"。還有的告示請求人們懺悔。以下是幾條典型的規勸：

1. "神明注重你所看到的甚於你所聽到的；神明注重你心裡所想到的甚於你嘴裡吃進去的"。
2. "懺悔吧，你會得到神明的保祐"。
3. "孝順會感化神明，驅除瘟疫，帶來安寧"。
4. "自然乃善，而人並非如此"。

在一次打醮儀式的入口處，貼著下面一張告示。此告示既爲了全鎮的居民，也爲參加打醮儀式的人們。

道長告示

…在此，以神明的名義宣告，打醮儀式即將舉行。我們的困難之一是在公衆和打醮儀式的幫手們當中缺乏凝聚精神。以我過去之經驗，一些人會在儀式進行期間在醮台上高聲談論，東張西望；一些人會在注視神祇畫像的時候沉溺於褻瀆神靈的想法；一些人會用香爐中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

之香火來點燃他們的煙筒；一些人會全身灰塵滿布；一些人會隨地吐痰；一些人會背錯經文；一些人會彈錯音樂；一些人會穿著骯髒的衣服，一些人在來參加打醮之前吃了肉；還有一些人的行爲舉止隨隨便便。以上這些行爲，以及其他所有錯誤的行爲不僅有礙於我們取得精神上的善，而且會引來神明更加嚴重的懲罰。

在此，道長我，以神明賦予我的力量宣告，所有來此參加打醮的人，在進入會址之前，必須沐浴以淨身，淨口，淨心。所有的人都必須驅除他們褻瀆神靈的想法和欲望。

只有如此，我們才可能希望達到我們期望的善……

16 祭神的第二類儀式主要包括使用咒語法術，背誦佛家道家的經文，以及由主持儀式的道士們給衆神衹呈送表文。這些儀式主要在醮台上進行。醮台是用木頭搭起來的，離地約兩尺。醮台上有遮篷，或是用布做成的頂篷，由三塊木板支撐著。遮篷下面放著各路神衹的雕像，畫像，以及寫有各路神衹姓氏的卷軸。最重要的神衹的雕像被放在正對著入口處的那一塊木板上，而其他的神衹像被依次放在別的木板上，或掛在遮篷頂上。如果遮篷頂上也已掛滿了的話，寫有某些神衹姓氏的卷軸就和許多表文一起被掛在入口處兩邊的祭柱上。

醮台上，在祭壇的前面放著三組桌子。中間的一組桌子上面放著供品，兩邊的兩組後面坐著道士和樂師們。

在某些打醮儀式上，除了主要的醮台以外，還設有另外兩個醮台。其中一個作爲亡靈的住所，設在主祭壇的旁邊。另一個設在主祭壇前方，約10－20英尺處，上面放著道士們的祭神用具。在這些用具中，總有一個十分顯眼的圖章，包裹在一塊布裡，上面總是打著一個很漂亮的結，樣子很像王朝末期一些高官貴人們使用的圖章。(3)

23 3. 在所有私人和官方文件上，中國人一直使用圖章代替簽名。既使在今天的台灣，一位銀行儲戶必得使用其圖章才能從銀行取出錢來。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在一些規模較小的打醮儀式上，祭神的儀式要簡單得多，儀式也往往只有一位道士主持。這位主持通常在自己敲打著的“木魚”聲中，或是在銅鈴單調的聲響中念咒和背誦經文，呈送給衆神的表文就在醮台前燒掉。[4]

在較隆重的打醮儀式上，不僅有兩位道長主持儀式，較多的道士們幫忙，且背誦經文和大部分念咒都有一、二位道士，或更多的專業樂師奏樂，樂師們使用的樂器包括若干嗩吶，若干笛子，一把二根弦的胡琴，[5] 一隻鼓，一隻鑼，以及兩付鈸。道士們齊聲背誦經文，樂師們伴以和諧的音樂。在整個打醮儀式期間，除了吃飯和抽煙的工夫，這樣的祭神儀式從早晨七時起一直持續到晚上十一、二點。

在施法術和背誦經文時，道士們不時要停下來，燒掉一些給神祇們的表文。偶爾，在焚燒表文之前，還舉行一些額外的儀式。燒掉的表文數目不小。人們希望給每一位重要的神祇一份單獨的表文，因 17
而，在一次較大規模的打醮儀式上，人們爲其準備的，以及掛在主祭壇兩側的表文就數不勝數。每一份表文均是老一套的內容，都是自我謙恭一番，然後便請求神的寬恕。表文通常有兩類：一類以全體居民的名義，另一類則以祖先亡靈的名義。

儀式進行當中，身著盛裝的道長，身後跟隨著身穿禮服的道士們和樂師們，緩步走下醮台。道長一手拿著一份表文，另一隻手裡拿著一隻銅鈴，帶領著道士們和樂師們繞著主醮台行走。行走當中，道長手搖銅鈴，樂師們奏樂，道士們齊聲吟唱經文。道士們和樂師們先是緩緩步行，隨著音樂聲漸漸加強，他們的步子也逐漸地快了起來。在

4. “木魚”是典型的佛家用具。念誦經文時，僧人往往以一木棍敲打“木魚”，發出有節奏的聲響。 23

5. 原理與提琴相同。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

五月暖融融的陽光下，他們很快就大汗淋淋了，道長在隊伍中尤其如此。稍後，道長和大弟子步伐愈加快起來，而其他的人則停留在一個地點，吟唱經文，伴奏音樂。

隨後，道長用燭火點燃手中的表文，扔進醮台旁木架子上的一個大爐子中。在所有的表文像這樣燒完之後（有時表文多達30多份），人們就將灰燼抬到湖邊，撒在湖上。

祭神儀式的第三部分是談經，即談論經文。在鎮中心（H區）以及其他兩個地方舉行的打醮儀式都包括了談經。在有談經的打醮儀式上，主醮台的後面搭了另一個台子。這個台子也有一個布做的遮篷，台子的周圍是木板釘成的牆，看上去與主醮台相似。在這個台子上掛著三張像，中間一張是孔子，兩邊兩張分別是佛主像和道家的創始人老子的畫像。畫像的旁邊掛的是一些卷軸，有的是做工十分精巧的繡品。其中一副卷軸上寫著這樣的古訓：

“忠，孝，仁，愛，禮，義，廉，恥”

其他一些掛著的字樣包括：

“正直戰勝一切。”
“聖人萬壽無疆。”

18 在這個台子上，所有的桌子都蓋上了紅色的緞繡桌布。一些桌子上擺著供品，多數與中國人祭祀時所用的供品相同。在台子前方的一張桌子上放著一塊木板和十根木簽。木板上寫的是摘自孔子《大學》中的一句話，[6] 十根木簽上是十條禁忌，與我在《祖蔭下》一書中所

23 6. “知止而後能定…”。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

描述的一次降神會上一位祖先規定的十條誡律類似。[7]

在這個台子的前面，人們沒有焚燒紙錢，也沒有呈送表文。大多數坐在這個台子上的人是本鎮的鄉紳和有識之士。C先生是本鎮唯一一位科舉及第的人，因而他坐在十分顯眼的地方。人人都穿著講究。音樂是所謂的雅樂，主要是由弦樂樂器演奏的。

人們採用的經文取自道家的《大洞仙經》。雖稱爲談經，人們既不吟唱，也不眞正談論經文，而是時而齊聲朗讀，時而單獨朗讀。當音樂起來時，朗讀便停下來。

在一次打醮儀式上，談經成了整個儀式的主要活動。在另一次打醮儀式上，一位說書人在一種稱爲三弦的樂器的伴奏下，說唱經書故事。所用的經文時常變化。

西城人對談經的作用有兩種解釋。一種解釋是，談經是有道德的行爲，輕音樂將安撫神靈，神靈們因此感到欣喜，將驅走瘟疫。另一種解釋較爲模糊，認爲談經與打醮儀式上的其他活動一樣，都是爲鎮子帶來好處。

3. 給神祇施加壓力

給神祇施加壓力最重要的環節是爲瘟神舉行遊行。鎮內兩次最大的打醮儀式均包括這一內容，且這兩次打醮儀式都以爲瘟神舉行遊行而結束。人們認爲，瘟神在接受了更高神祇的指令後，便在人間釋放出大批的瘟疫精靈。瘟神自然也有收回這些瘟疫精靈的能力。

在祭神儀式開始後不久，道士們就通過當地的診所將兩種護符免 20

---

7. “不可忘記‘忠孝’二字，要保持兄弟和睦；不可擾亂國法，傷害欺騙窮人…”許烺光，《祖蔭下》(Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1971), pp. 171－72. 23

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

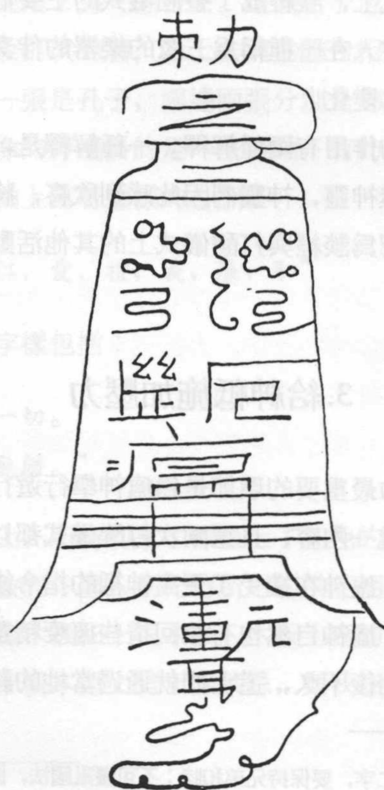


圖2 住宅門上的護符

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

費發給人們。這兩種護符均是黃紙紅字。多數人家從兩種護符中每樣 20
揀一張貼在住宅的正門上。其中一張在門上只貼一天，第二天就被拿到鎮中心燒掉。另一張護符（見圖2）則被保留到爲瘟神舉行遊行的時候。

一般說來，貼護符在西城主要爲了三個目的：嚇跑精靈，吸引精靈，或抓住精靈。貼在住宅大門上的護符是屬於第三類的，這些護符被拿到鎮中心燒掉，因而那些企圖進入家中傳播疾病的精靈便因此被燒死了。

在鎮中心舉行的這一次打醮儀式上，人們製做了一個瘟神像（見照片4，p. 94）。這座瘟神像被放在醮台的旁邊，非常顯眼。它身高約15英尺，身材魁梧，穿著紫、金、紅三色衣，金光燦爛。這位瘟神怒目圓睜，紅鬚倒豎，青面獠牙。它的背後有一根很粗的棍子支撐著，因而它可以保持站立的姿式。除了瘟神像以外，人們還做了一條大船。這條船是用高粱桿兒紮成的，船的外面貼了很多彩紙。相比較而言，船比神像小得多。站在船裡的是十位用紙作成的男女小神像。船上滿載著紙做的金銀錠，草鞋，稻米，茶葉，紙錢幣，以及大量的焚香。

在打醮儀式開始以後的第四天晚上，人們舉行了瘟神的遊行。這次遊行走遍了西城的大街小巷。遊行的隊伍甚至走到了鄰近的兩個村子。大約晚上八時許，遊行開始了。參加遊行的隊伍由前往後的順序是：兩位掌煤油燈的人；三位吹喇叭的；一位擊鈸的；兩位手持紅纓矛槍的；兩位手持鐵鏈的；右手拿著一把短劍，左手拿著銅鈴的道長，後面又是兩位手持鐵鏈的；十六位身著制服的保安人員，肩扛步槍，成兩路縱隊行進；四位壯漢肩扛瘟神像；走在最後的是兩位舉著老式火把的男人，手中的火把冒著滾滾濃煙。

遊行的隊伍走在街道上，樂師們吹吹打打，鐵鏈子拖在地上，發 21

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

出響亮的聲音；道長一邊將手中的短劍在空中左右揮舞，一邊不斷地搖擺另一隻手中的銅鈴，與此同時，他的口中還念著咒語。手持長矛和拖著鐵鏈子的人邊走邊吆喝："嗚…嗚…"隊伍走過人們的住宅時，他們中的一些人就衝著大門大叫："開門！開門"而另一些人則默默地走在隊伍中。街道上沒有一個成年的圍觀者。

隊伍每到一戶住宅門前時，一位手持桿子的人便從住宅門上揭下早先分發給居民的護符，並將它們放在瘟神左手中的一個鉤子上。家家戶戶的大門都緊閉著。這與平日裡舉行普通遊行時的情形成了鮮明的對比。平時，人們常站在自家門口觀看，或緊跟著遊行隊伍的後面。

大約晚間十點三十分的時候，遊行的隊伍走完了全鎮和鄰近的兩個村子。從那時到午夜的這一段時間裡，道士們都回到醮台處，吃一些東西，休息一下。打醮的儀式就此結束了。然而保安隊員們和參加打醮的一些藝人們卻還在醮台的後面玩弄樂器。他們敲鑼打鼓，說說笑笑，隨意地彈奏一些音樂，顯得輕鬆自在。他們彈奏的一些曲調在當時是很流行的。

約凌晨三十分左右，在瘟神和滿載什物的船前，道長又舉行一次祭神儀式。船的前面放著一張香案，上面擺著米，燒豬頭，四根蠟燭，以及許多香。道長站在香案的前面。香案的兩邊各放著一條長凳。一條長凳上坐著一位擊鈸的人和一位吹嗩吶的人，另一條長凳上則坐著另一位擊鈸的和一位打鼓的。道長的面前放著數卷經書。這時候，道長便開始高聲朗誦經書。有的時候，他唱一段經文。當他領頭唱出一句時，坐在長凳上的樂師們便吹打起音樂，並附和著道長一起唱經。這一儀式一直持續到道長念唱完兩卷經書為止。

在道長念唱經文時，一位代表全鎮居民的男人就跪在道長身後，隨著道長念唱經文的節奏，不斷地嗑頭。念唱經文的儀式持續了一個半小時，他自始至終跪在那裡。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

凌晨二時，道長主持第二次遊行。這次遊行沒有鐵鏈，長矛和吆喝，而只有瘟神像和裝在輪子上，滿載什物的船。遊行的隊伍不再走 22
街串巷，而是直接朝鎮子的西門走去，繼而走到鎮子的大街與公路相交的第一個十字路口。這個十字路口距鎮中心約半英里。在這裡，道長再次做了祈禱，並在長時間念咒之後，將瘟神像和船都付之一炬。

所有我與之交談過的鎮民們都認爲，遊行與焚燒瘟神像和船對驅除瘟疫的作用是巨大的。人們貼在住宅大門上的護符"抓住了"瘟疫精靈，道長則協助瘟神將這些精靈聚積在一起。"嗚…嗚…"的叫聲是在模仿瘟疫精靈發出的聲音。"開門…"的喊聲也是模仿精靈們發出的喊聲。對鎮民們至關重要的是，在他們聽到這些叫喊聲的時候，他們既不能答應，也不能開門，否則，瘟神便會認領他們，並將他們帶到陰曹地府中去。至於說拖鐵鏈的聲音，揮舞長矛，全副武裝的保安隊員們，以及道長在儀式中的各種活動和念咒都是爲了嚇唬和趕走那些不願自動離開，或是不願被瘟神帶走的瘟疫精靈。在道長和瘟神將所有釋放瘟疫的精靈聚積到一起，並將它們付之一炬之後，全鎮居民就不再受瘟疫的搔擾。船上裝載的冥界什物和各式供品也是爲了進一步誘惑精靈們離去。但無論如何，在第二次遊行之後，精靈們也沒有任何別的選擇了。

因此，儘管瘟神也是受命於更高地位的神祇，但在道長威力的壓迫下，它也不得不收回早先釋放出來的瘟疫精靈們。船上準備的物品當然也有瘟神的份兒，這些東西至少使它收回精靈們的差事變得容易一些。

關於焚燒瘟神像的時間及其重要性，一些鎮民們似乎有不同的說法。一位身著中山服，頭戴現代法蘭絨帽子，(8) 在整個儀式中都十分

8. 孫中山博士於1912年任中華民國大總統。國民政府因而將孫先生時常穿著的外衣定爲 23

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

活躍的男子告訴我，焚燒的儀式定在凌晨二時爲的是“我們不讓人們來觀看，否則整個事情就太擁擠凌亂了”。但另一些人（十四人）堅持認爲，他們把時間定在凌晨二時，那麼，在他們燒火送走精靈的時候，較少的人會受到牽連。

另一項驅逐瘟疫的儀式就是“撒白耶”，即給無家可歸的孤魂野
23 鬼分撒白米粥。這一儀式可以被認爲是瘟神遊行的一項輔助活動。我在另外的一本書中談到祖先社祭的時候，對這一儀式有過詳細的敘述。此時的“撒白耶”與那時的完全相同。[9] 其目的就是爲了撫慰魂靈們，以免它們在此危難時刻火上加油。

“中山服”。在國民政府時期，許多政府官員和學生都常穿此服。1949 年後，毛澤東的制服也相似。

9. 見許烺光，《祖蔭下》，pp. 195－97.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信：186 0502 2458

第三章

超度亡靈

克里爾(H.G. Creel)在描述中國古代的祖先祭祀時這樣說道： 25

祖先並不是躺在墓地裡，喪失了一切權力，隨便後代們怎樣處置的屍體。相反，他眞正的權威在於他變成了靈魂之後。從那時起，他的權力超出了可以界定的範圍，眞正大而無邊了。誠然，祖先要依靠他的子嗣以獻祭的形式供給他食物；但他十分肯定他的子嗣們一定會這樣做，或者，他可以讓他們感覺到有這樣做的必要。理論上，他不應該是至高無上，無所不知，但在實際生活當中，他已經被尊奉到那樣的地步了。狩獵是否有收獲，五穀雜糧是否豐收，戰事是否獲得全勝，以及其他事物的成敗都取決於亡故了的祖先。如果有人膽敢冒犯他，那麼這位冒失的人將受到的懲罰是飢餓，失敗，疾病和死亡。對祖先的態度不單純是一種敬畏之情。獻祭也不僅僅是人與魂靈之間給予多少就償還多少的交易，而人們並不是僅僅因爲祖先帶來了家族的興旺和祝福才要對他們敬獻的。獻祭包含了人們對亡故之人眞心的依戀，對他們的離去眞切的悲痛。可以說明這一切的證據之一便是商朝用來表示“死”這個意義的字，這個象形字就是一位哀悼者俯首跪在一具屍體旁。[1]

1. Herlee G. Creel,《中國的誕生：中華文明形成時期之研究》(*The Birth of China: A* 32

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

克里爾關於祖先懲罰子嗣以表現他大無邊的權力，以及祖先使用這種權力的願望的說法因缺乏證據而難以服人。既使在中國古代的達
26 官貴人之中，這樣的解釋也很難找到其依據。再說，我們對中國古代大多數人在那個時期的信仰知之甚少。不幸地是，克里爾個人的觀點後來又再次被一些西方學者重述，弗利門便是其中的一位。(2)

在台灣的中國人或原住民中，有一些證據表明祖先的靈魂給他們的子嗣或有血緣關係的親屬帶來疾病和災難。祖先的靈魂們這樣做的目的是要告知其親屬他們目前的困境，或是因爲其子嗣親屬們怠慢了祖宗祭祀。還有的台灣人說，一些晚輩也請求祖先靈魂的幫助，(3) 但從未聽說過祖先的靈魂運用其大無邊的權威強制其子嗣做任何事情。

據我所知，在中國大陸的華人中，沒有人認爲祖先的靈魂會將災難降臨在其後代們的身上。西城人在霍亂流行期間所表現出來的行爲，以及香港居民在三十多年後的表現行爲都能充分地說明這一點。假如人們認爲祖先的靈魂會帶來災難的話，那麼在我們前面描述過的那次霍亂流行期間，西城人就會像被迫祈求於衆多的神祇那樣祈求於他們的祖先靈魂了。

Survey of the Formative Period of Chinese Civilization) (London: J. Cape, 1936), pp. 174−75。

2. Maurice Freedman, ed.,《中國社會中的家庭和血緣關係》(*Family and Kinship in Chinese Society*) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970). 見許烺光，〈評《中國社會中的家庭和血緣關係》〉(review of *Family and Kinship in Chinese Society*), 自《美國東方學會》(*Journal of the American Oriental Society*), 93, no. 1 (1973): 85−86.

3. David K. Jordan,《神，鬼與祖先》(*Gods, Ghosts and Ancestors*) (Berkeley: University of California Press, 1972), pp. 138−71; 喬健，“卑南族呂家社祖家的研究”，台
33 北，台灣：〈民族學研究所集刊〉，no. 34 (1972), pp. 1−21; Arthur P. Wolf, ed.,《中國社會中的宗教與宗教儀式》(*Religion and Ritual in Chinese Society*) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1.爲了祖先的靈魂

西城人在霍亂流行期間不僅沒有祈求於祖先們，而他們卻反過來爲祖先祈禱。除此之外，他們還在公共的打醮儀式上請求主持的道長和道士們超度他們祖先的亡靈。

“超度”這個詞，在口頭上和書面上都是用來指解救亡人之靈魂的儀式。對西城人和其他的中國人來說，這個詞有著多重含意。超度的儀式可使亡人的靈魂免受因生前所犯下的罪過而在陰間受到懲罰。這一儀式還可以保佑亡人之靈在從陽界通往陰間的路上免遭任何危險。爲何一位生前正直善良的人會懼怕死後遭受懲罰並非問題的關鍵。中國人認爲，任何一個人都可能在無意間做錯事，因而，作出較穩妥的選擇才是良策。這種做法實際與購買保險的心理不無共同之處。因此，在西城所有的葬禮中，超度的儀式是不可缺少的。在較富裕的家庭裡，儀式還很隆重奢華。在台灣，香港，以及南太平洋的華人中間，葬禮上舉行超度儀式的現象也十分普遍。 27

在本書（圖1）中標著字母H的地方，西城人舉行了一次盛大的打醮儀式。人們在搭主醮台的同時，還搭了另一個較小的帳篷。這個小帳篷搭在大醮台的左側，篷內沒有高台，但並排擺了三張供桌。桌上放著許多牌位，每一個牌位都代表一位祖先。牌位是用黃紙做成的，上面豎著寫了三行字。中間的一行寫著牌位所代表的人的姓名，其靈魂正期待著念經的超度；右邊的一行字寫的是亡人去世的年月日時。每一個牌位都插在用來量穀物的器皿內，器皿內盛滿了大米或蠶豆。所有的牌位都整齊地排放著。在牌位的前面，放著通常祭祀用的供品，大米，茶葉，鹽，乳餅和香。在這次全鎮的打醮儀式上，我數了數供桌上的牌位，一共是19個。在另一次打醮儀式上，某一天晚

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上，供桌上的牌位數是15，而在儀式最後的夜晚，供桌上的牌位又增加了一個。

下面描述的超度祖先亡靈的儀式，發生在鎮內舉行的儀式中，第二大的打醮儀式上，其地點在（圖1）中標有字母E的地方。在儀式開始後的第二個晚上，祖先的牌位從小帳篷中拿了出來，放到了主醮台正前方，街中心的一張大桌子上。兩位道士（未穿道袍）面對主祭壇，站在桌子的前面。他們在音樂的伴奏下，念唱了一會兒經文。然後，其中一位道士拿起一個祖宗牌位，將牌位靠近他的身體，然後開始讀上面的字。他從中間的一行開始讀起，聲音很低，帶著唱腔。當他做完這一切之後，另一位道士便拿起下一個牌位，將剛才的一切重複一遍。他們就這樣，將所有的牌位作一遍。然後，兩位道士又在音樂的伴奏下開始念唱經文。與此同時，一些紙錢和紙做的什物被燒掉。儀式結束之後，這兩位道士告訴我，他們所做的一切，就是向這次打醮儀式請來的神祇報告要超度的亡靈的姓名，以及描述這些亡靈們的情況。

同一天晚上，約八時許，祖先們的牌位被放回小帳篷內。隨後，
28 這些牌位上的祖先們的子嗣便來到前台。他們全都是男性，年齡從三、四歲到三、四十歲不等。他們每人都從小帳篷內將自己祖先的牌位，連同插牌位的器皿拿在手中，然後便在主醮台上，面朝祭壇跪了下來。他們分成若干排跪著，不分長幼尊卑。他們的面部表情既不悲痛，也不高興，而是顯得冷漠。他們中沒有人說話。在大家跪著的時候，道士們開始在管弦樂的伴奏下念唱經文。這一儀式持續了半個小時。在道長念經中間停頓時，子嗣們都手握著牌位磕頭。之後，人們將牌位放回小帳篷內，然後再回到主醮台上跪著，而道士們則繼續念唱經文。這一切做完之後，人們便散去了。這是與祭祀祖先有關的第一次活動。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

2.大和尚的法術

在這一次打醮儀式的第三個晚上，鎮內又舉行了一次更大規模的儀式。通常，道士們身著道袍。在西城，人們均稱他們爲道士。然而，在我們將要描述的這一儀式中，道長卻成了一位佛家的和尚，從頭到腳一副和尚的打扮。他頭戴蓮花帽，身披一件黑白相間的絲質袈裟，坐在離地幾英尺的蓮花座上。其他的道士仍然是他們平時的裝束。

大和尚像平常那樣，以唱誦經文開始了儀式。其他的道士們附和著大和尚，樂師們也奏起音樂伴奏。在大和尚蓮花座的前面放著一張桌子，上面放著所有的祖宗牌位。唱誦經文一會兒之後，大和尚走下蓮花座，朝街上走去。此時的大和尚與我們在第二章中描述的送瘟神的遊行中的那位道長不同，他手裡既未拿著短劍，也未拿銅鈴。這一次，大和尚的手中拿的是一支長把“馬尾”[4]，正是和尚們通常使用的一個用具。他不斷地揮舞手中的馬尾。大和尚起身開始行走時，其他的道士們和樂師們都緊隨其後。他們一路唱誦經文，吹奏音樂。他們先順著街道朝北走，然後再朝南走。無論朝北朝南，他們都走到人們習慣上認可的E區（圖1）的邊界處。在大和尚朝前走的時候，一位弟子便跟在他的身後，順著他的腳印插上一串小小的蓮花燈。這些蓮花燈是將一支小蠟燭固定在一片圓的紙板上，再將其放在紙做的蓮花座上做成的。蠟燭點燃後，這些蓮花燈看上去就像一朵朵盛開的蓮

4. 在某種意義上，馬尾的作用如同天主教派主教手中的權杖，或是西方童話故事中的魔杖。然而不同的是，這一長柄馬尾也是普通人家在夏天用來驅趕蚊蠅的工具，正如馬用其尾巴驅趕紋蠅一樣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

花。整條街上都插了這樣的蓮花燈。

做完這一切之後，大和尚就和道士樂師們回到他們開始的地方。大和尚這時重新坐回到他的蓮花座上。在道士們唱經，樂師們奏樂的時候，一些人從人群中走出來，到桌前拿上自家祖先的牌位，開始了"過奈何橋"的儀式："…在所有（亡人的）靈魂到達第一殿閻君之前，他們必須從奈何橋上過河。這座橋十分危險，從橋上過河的靈魂可能掉入河中，被怪物吃掉"[5]。

這座象徵性的奈何橋是用四條長凳搭成的。一條凳子放在中間，另一條凳子的腿朝上，放在第一條凳子的上面。後兩條凳子也是腿朝上，斜靠在頭兩條凳子的兩邊。這四條凳子搭好之後，便被長長的白布條捆紮在一起，看上去很像一座傳統式的中國橋樑。沿街擺放的蓮花燈，也順著這座橋擺了一路。

隨著大和尚在奈何橋上揮動馬尾，子嗣們便一個跟著一個，將自家的牌位走過奈何橋。然後，這些牌位被放到了大和尚坐著的台子上。和尚道士們唱誦著經文，子嗣們對祖宗牌位跪拜磕頭，儀式隨之結束了。一些紙錢和紙做的什物也在這時被燒掉。

如此，大和尚在危險的奈何橋上，揮動手中佛家權威象徵物的時候，就將祖先的魂靈們安全地送過了河。

3. 撒粥的儀式

過奈何橋的儀式完成之後，祖先的牌位就被放回到小帳篷內。接
30 下來開始的是一次大規模的撒粥儀式。這一儀式與西城在一次盛大的

---

5. 許烺光，《祖蔭下》(*Under the Ancestors' Shadow*) (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1971), p. 145.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

霍亂祈禱會結束時舉行的“撒白耶”儀式十分相像，而這兩次活動的目的是完全相同的。然而，參加這一次活動的人數要多一些，活動的程序也稍有變化。通常情況下，這樣的場合人們常用普通的火把，而這一次，隊伍中的四、五個男人，每人手中拿的卻是一棵帶葉子的竹子。他們將手中的竹子點燃，並左右揮舞。隊伍中的另一位男人手提一盞煤油燈，比燃燒著的竹子亮得多。撒粥的隊伍先走到E區（圖1）的一端，然後再走到另一端，最後在經過鎮中心之後到了西城的邊緣。像平常一樣，撒粥的隊伍每走幾步，就在地上放一些柱香，紙錢，紙衣和一些粥。在鎮中心，人們將柱香擺成一個圓圈，然後將食物和其他的東西放在圓圈內。一位吹嗩吶的人自始至終吹奏著。他吹的曲調不同於其他場合聽到的，但卻很像葬禮上的音樂。實際上，我感覺到他吹的就是哀樂，但關於這一點，我並沒有從當地人那兒得到證實。

在所有的打醮儀式上，只要有專門超度亡人靈魂的儀式，其程序總是大同小異。在我作了進一步的調查之後，超度亡靈儀式的意義就更加清楚了。這一儀式的目的並非要取寵於祖先，因爲此時所超度的亡人都是新近才去世的。再者，在一次打醮儀式上要超度的19人當中，有8人死於正在流行的霍亂病。

在另一次的打醮儀式上，中間的帳篷內除了放著各家各戶的祖宗牌位以外，還有一個代表這個地區所有祖先亡靈的大牌位。在這個代表所有祖宗的大牌位上，以及在各家各戶的小牌位上，都寫著“念經超度”幾個大字。關於這次爲亡人舉行的儀式，E區內最年長的一位老人是這樣說的：“這裡要超度的所有亡人都死於非命。有的死於霍亂，有的死於橫禍，有死在他鄉，有的年紀輕輕就去世了。這些亡人的靈魂最需要得到超度”。

另一位老人說：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這些打醮儀式並非專爲祖先們舉行；但既然這類活動給鎮民們帶
31 來好處，新近去世的人當然也可從中受益。念經肯定可以使剛去世的人免受心懷惡意之鬼魂的擾攘。遇上這樣的瘟疫，很多本不該這麼快就去世的人也死了。這些靈魂會將它們的怨恨發泄在其他無辜的靈魂身上。

另有一些當地人也說了類似的話。

這幾位西城人與多數西城人和中國人一樣，對生與死，陽間和陰間之間的關係，他們的看法基本相同。西城人認爲，那些暴病而死，或是死於橫禍的人均帶有不祥之氣。他們可能死於陰差陽錯，因而他們會十分怨恨，必尋他人以發泄。還有的人可能因犯下滔天罪行而被處死，因而其鬼魂常遊蕩四方，伺機尋釁。這便是爲何在西城出現疾病和難產時，人們要在幾個特定的街拐角中的某個地點舉行安撫鬼魂的儀式。據說，若干年前，一些土匪在這些街拐角被處死了。這些土匪雖然得到了應有的懲罰，但他們的鬼魂因無法再生便仍在鎮內興風作浪。

死於瘟疫，災禍，謀殺和其他橫禍的人，既使他們生前沒犯下大錯，但他們的死亡仍然不祥，說明神爲了某種不可饒恕的原因將他們帶走了。喜洲人認爲（大多數中國人也認爲）如果不是有某種原因，這樣的災難不會降臨在那些人身上。很明顯，這些災難是他們自己，或是其祖先或子嗣的惡行帶來的結果。如此亡故的人，其靈魂將遇到麻煩。他們可能要經過較多的折磨，或被打入地獄，其情形視他們生前罪孽的性質和輕重而定。

既然全鎮的人都認爲亡人的靈魂將因爲超度和適當地安撫神祇而得到好處，因此，那些生前犯下罪孽之人的靈魂便更需要得到超度。超度可能減輕他們應受到的懲罰。他們甚至可能因超度而得到神的寬

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

恕，靈魂從此獲得再生，來世長命百歲，享盡人間富貴榮華。

毫無疑問，任何人都不希望他／她自己的祖先是因罪孽而受到懲罰死亡的。實際上，對子孫後代來說，他們的祖先們都是德高望重的 32
人。然而，正如我們前面說到的那樣，對西城人來說，舉行超度的儀式就如同買保險。既然誰也無法保證他／她從未做過壞事，既使是在不知情的情況下，那麼聰明人最好採取保守的方法。不僅參加打醮的人有這樣的想法，整個西城的居民也是這樣看的。

因此，那些早年逝去的，客死他鄉的，或是死於突發性霍亂或其他疾病的祖先們就需要額外的精神撫慰。既然人們不便說自己的祖先是因受到神祇的懲罰而死去的，那麼較妥當的辦法就是談論“其他人”因神的懲罰而喪命，而這些人需要得到靈魂的撫慰才讓“無辜的”祖先們享受安寧。

並非這個地區所有的家庭都利用鎮里舉行的超度儀式。顯然，鎮內因霍亂新近去世的人遠不止19人。看一下所有牌位上刻的字，我們就發現這些牌位當中並沒有這次盛大打醮儀式主持人等祖先們的牌位，也沒有這一地區一些頭面人物的祖先牌位，而放在醮台上的那19個牌位都是屬於較貧寒人家的。若一戶人家要超度家人的亡靈，他們只需給道士們用來插牌位的器皿裡面盛滿穀物，然後再另外付給他們一筆很小數目的費用。鎮內較富裕的家庭通常就在自己家裡打醮。對大多數家庭來說，打醮的目的多種多樣。有的爲了亡人，有的爲了活著的人，有的爲了遠在他鄉的人，還有的是在新房落成之後舉行一個打醮的儀式。

人有這樣的想法，臺北西城的居民也是這樣看的。

因此，那些早年逝去的、客死他鄉的，或是死於橫禍非命或其他家庭的祖先們就需要額外的精神撫慰。既然人們不能將自己的祖先[illegible]

並非每個地區所有的家庭都利用廟裏舉行的超度儀式。顯然，[illegible]

位，也沒有這一[illegible]一些頭面人物的祖先牌位，而放在廳台上的那19個牌位則是屬於那些[illegible]人家的。若一戶人家要超度家人的亡靈，他們只需給道士們用來插牌位的器皿裡面添些穀物，然後再另外付給他們一筆很小數目的費用。條件較富裕的家庭通常就在自己家裡打醮，對大多數家庭來說，打醮的目的多種多樣，有的為了亡人，有的為了活著的人，有的為了還在他鄉的人，還有的是在新居落成之後舉行一個打醮的儀式。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第四章

醫藥、道德和潔淨

到目前爲止，人們爲了應付霍亂所採取的措施都是針對神祇和其 35
他靈魂的，而這些神祇和靈魂均被認爲是直接或間接地引發了霍亂，或是能夠幫助消除霍亂病魔的。人們所採取的一些措施也有益於亡故的祖先們。除此之外，人們還另外採取了一些與神祇，魂靈或是祖宗都無關的措施，而它們則是針對活著的個人或是家庭的，且多數活動是與打醮同時進行的。

1. 藥和藥方

在霍亂剛剛開始肆虐西城之後不久，各種手寫的，或是印刷的告示招貼就貼滿了鎮內的大街小巷。這些告示招貼可分爲兩大類——一類介紹的是治療霍亂的藥物或藥方，而另一類介紹的是預防霍亂病的注意事項。第一類幾乎都與醫藥有關，而第二類主要涉及道德觀念。人們可以憑著第一類告示中的藥方在當地的任何一個藥舖裡配齊一劑藥；第一類的告示招貼還告訴鎮內居民們在某人的家中，或是某個藥舖，人們可以得到已配制好的免費藥品。在霍亂流行期間，我一共收
集到了八帖藥方。根據〈中國藥學大辭典〉一書，[1] 以及在昆明國立 36

1.《中國藥學大辭典》一書收集了所有已知的中藥。該書由中國藥物研究學會編寫（主 49

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

雲南大學醫學教授沈博士的幫助下，[2] 我們盡可能地對每一帖藥方中的草藥進行了認定和分析，結果發現了一些非常有趣的特點。

首先讓我們粗略地看一下附錄一。根據《中國藥學大辭典》一書，我們發現附錄一所例舉的絕大多數藥方中的草藥對嘔吐、腹泄和霍亂有治療作用，或具有吸水的功能。實際上，在附錄二中列出的一帖最常用的藥方裡，一半以上的草藥具有以上的某種功能。當然，《中國藥學大辭典》一書僅只是傳統中醫的一部集成，其中的一部分內容剛剛開始受到現代醫藥技術和方法的分析。然而大多數受過專門訓練，且對中醫有某些經驗的西醫們認爲，傳統的中醫有一些治病的靈丹妙藥，但是他們診斷病情的方法並不高明。[3]

其次，如果我們將一部分當地的藥方與同一領域內西方最新的醫學文獻相比較，我們就會發現存在於兩者之間的一些基本的共同點。例如，當地公布的一帖廣爲使用的藥方是：

> "十分之一錢（約3.1249克）脫水明礬，溶於熱湯或開水中，口服後，病可除。忌米飯，米湯和生薑。若服用了以上三項中的任何一項，患者便無可救藥了。
>
> 簽名：（姓名）
>
> 軍中一名醫"
>
> （未署日期）

沈博士認爲，以上這一帖藥方中的脫水明礬，如果使用得當，將

編Chén C.J.），分上下兩冊。Yen F.C.博士（上海醫學院院長）以及其他中西醫學界的知名人士均爲該書作序（上海：世界書局，1935）。

49 2. 沈博士亦請來一位老中醫，協助鑒定某些藥物。對此，作者十分感激。

50 3. 此結論的依據來自我與北平協和醫院數位教授的談話，其中包括細菌學家Dr. Samuel Zia。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

具有高嶺土一樣的吸收功能，而根據〈曼森熱帶疾病〉[4]，高嶺土正是治療霍亂的一種療法中的基本藥物。〈曼森熱帶疾病〉一書說道："高嶺土，或稱爲大丸藥，作爲一種腸收斂劑，若大劑量使用，將吸收人體內的毒素，使其喪失活性。一劑量的高嶺土是400cc.（14盎司）的水中含高嶺土200克（7盎司）。若出現嘔吐現象，可繼續服用，但每次小口服下"。（高嶺土的成分是 $Al_2Si_2O_7 + 2H_2O$）[5]

第三，出現在西城的一些藥方看起來與醫學科學有某種確定與顯 37
而易見的聯繫，但另有一些藥方看起來只是一些胡亂湊合在一起的東西。下面的一帖藥方便是一個例子：

> "眼下的流行疾病自然是我們前世注定的。然而感染的病人都表現出一些相同的症狀，諸如嘔吐，腹泄，痙攣等。這些症狀正是霍亂病的症狀。霍亂發病就在幾分鐘之內，而醫生們（無論是中醫，西醫）往往無法及時趕到。根據我個人的經驗，病情發作時，最有效的方法是服入一瓶（或半瓶）華拉水或聖靈水（均屬哥羅丁類藥物）。然後，將數十片馬伯良霍亂藥片（痧止丸，成分不詳）磨成粉狀，放在患者的舌尖上，以開水助其服下，如此，患者的病便好了一半了。隨後，病人需要刮痧[6]和放血。先取一細麻繩，將患者的手指在最後一個關節處一一捆紮好。用一根針在指尖處戳一下，使其出血。當十個手指都被戳過並出血後，便可以斷定病人的病情了。如果病人的血呈黑色，且十分粘

4. Philip H. Manson-Bahr, ed.,《曼森熱帶疾病》(*Manson Tropical Diseases*)（第10 50
版），(London: Cassell, 1936), pp. 448—49.

5. 沈博士亦指出，當地藥方中所用的脫水明礬的劑量很小。如此小的劑量與藥方所示的水或湯的比例溶合在一起時，其藥性幾乎等於零。

6. 傳統上，"痧"在整個中國常被用來指諸如霍亂一類的突發性疾病。這一類疾病常見於夏天。此處專指霍亂。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

稠，病情就很嚴重。若血色清亮，則説明病情已緩解。我本人正是採用了這個方法治愈了我的妻子。本人不敢有私心，將此良方存爲私有，故在此將其公之於眾。望此公告能引起眾人的關注。建議各家各户購買若干上文提及的藥品（藥液及藥片），以備急病之需。若因家境貧寒，無力購買此藥者，可前來我家，我將奉送此藥。此舉僅爲了表示我的善心。此公告謹獻給長輩們，叔叔們，阿姨們和姐妹們，祝願他們健康長壽。

簽名：（姓名）

陰曆四月二十日”

以上的告示在幾個方面都顯得十分有趣。告示的開始帶有幾分超自然的色彩。然而從現代醫學的角度來看，它也包含了某些成熟的醫學知識。據沈博士説，告示中提及的一種藥物——哥羅丁，對治療霍亂十分有效。然而，與現代醫學完全背道而馳的地方在於割開患者的
38 手指放血。這種做法可能導致嚴重的感染，甚至可能產生栓塞，至使患者無法接受血清，從而失去進一步治療的機會。

最後，當地出現了這樣的一帖藥方，其中的16種藥物被磨成粉末，患者將藥粉由鼻吸入，同時亦可口服。在這帖藥方的結尾處寫著：“那些還未感染上霍亂病的人應注射抗霍亂疫苗，以預防感染上病菌”。這一藥方是印刷的，招貼人指明他的藥方是在晚清中期貴州省發生一次嚴重的瘟疫時，一位“仙人”（指天使，或正在升入仙境的隱士）傳授給他的。這一招貼還進一步指明，該藥方亦適用於“72種痧病，羊毛痧，羊毛瘟，痙攣腳痧等”。招貼人最後的落名爲：“一位晚年幸福的老人”。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

2.道德戒律

首次打醮儀式剛剛結束，鎮內的大街小巷就貼滿了當地警察和負責打醮儀式的人們出示的大幅特別告示。當地警察的告示如下：

"嚴禁放養各類動物。嚴禁隨地大小便，亂扔垃圾。違者格殺勿論。"簽名：（公章）"警察局，西城（1942年5月14日）"

鎮內的長者們貼出的告示爲：

"祈禱，禁慾，
嚴禁污穢不潔"。

在此，特別要指出"禁慾"這個詞，它在這兒的含意是禁止一切性慾和性行爲；在其他的一些場合，這個詞也意指禁食肉類。類似的道德戒律以各種形式出現，在此時此刻張貼出來的對聯中都看得到。

1."孝順感動神靈，神靈消滅疾病，帶來安寧"。

2."長跪在玉皇大帝面前，我們祈禱他保佑我們，遵循聖言，我們將享受健康和安寧"。

3."神明注重你所看到的勝於你所聽到的，神明注重你心裡所想到的勝於你嘴裡所吃進去的"。

4."平地無風浪，凡心起風波；人心向天堂，春回神靈心"。

一份印刷的告示將這些包羅萬象的道德戒律及其複雜的形式體現得淋漓盡致。這份告示被張貼在鎮內各處以及鄰近的村子裡。它有兩種不同的版本，除了字跡的大小不同以外，其內容完全相同。其中一個版本未署名，但在結尾的地方寫道："請保存字跡完好，這便是世

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

間一大功德。讀完之後，切勿隨手扔掉，請轉給他人閱讀”。另外一個版本的結尾寫的是：“這份印刷好的告示可在大理天順印刷社取到”。當問及這一印刷社時，得到的答覆是他們“一直都有這份告示”，他們在不同的顧客要訂購這份告示時就印刷。(7)

這份告示很長，部份原因是因爲它的內容有些重複，其文體爲口語押韻。告示分爲兩部份。下面是告示的摘要，以及一些直接的引語。括號內的文字爲我個人的注釋。

文字的第一部份原係明朝劉伯溫（後尊爲道家聖人）所作。於今年1月2日（未註明年代）被發現刻於一塊石碑上。第二部分出土於陝西省的太白山。

> 天地有眼，正如人有雙眼一樣。若人不懺悔，他的末日就要來臨。災難降臨之後，窮人只剩下十分之一，而萬人富人中只有二，三人幸存。屆時，大地荒蕪，炊煙稀少，戰火四起，劫掠盛行，屍骨遍野。
>
> 無論你是誰，無論你有多麼強壯，你將無法保全性命，除非現在開始你的善行。最善之舉便是重印這一文章，將之傳與他人。

文字的第二部份來自爲戰神關公舉行的一次降神會上的扶乩（箕）（戰神關公是中國家喻戶曉的歷史人物，生活在三國時期）。目前的文字係南京的董太太抄自北京的原文。

> 天意要百分之七十的人今年死去。然而菩薩慈悲，願超度拯救有功德之人。凡讀過此文，將其複製一份，並傳閱於他人者，其生

7. 印刷社可能從前一位客戶那裡留下一份告示的樣版，然後印製出一部分，以滿足新客戶的需要。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

命將得到拯救。凡將此文複製十份，傳閱其他十人者，其家人的性命將得到拯救。凡將此文複製100份，並將其傳閱他人者，其所居住的全區人的性命可得到拯救。若讀過此文，而拒不做任何事情者，該人將吐血，隨之消失。[8] 對此文仍有懷疑者，應特別小心本年的八月、十月間，公雞將不會打鳴，犬狗將不能吠吠。妖魔鬼怪將在子夜時分出現，在各村各鎮裡狂叫不止。對這些妖魔鬼怪應格外小心，切勿應答其叫聲。[9] 本年的5月5日，瘟神將降臨人間，巡視人們的行爲表現。一生行爲端正者將得到保佑，一生作惡多端者將災難臨頭。在每月初一和十五吃齋，念經，進香者，不遺餘力行善者，將平安地渡過這次災難。人們若在煮飯燒茶時加入下列成份，將有助於他們渡過災難。所加成份爲：二盎司柴胡（柴胡屬，據藥物分析，含0.5%皂莢苷，對治療瘧疾有療效），三片生薑。此外，在住宅大門上貼三張護符（文中未説明何種護符）。切記勿在此時講笑話（重複部份省略）。

以上的文字表明了這樣的一種看法，即上天爲了懲罰人們的罪惡而降下瘟疫，但如果人們在瘟疫發生時採取一些行動，諸如多行善事，多思反省，採取一些祭祀方面，以及一些醫療方面的預防措施，這一懲罰是可以避免的。

3.個人的措施

當霍亂開始在鎮內流行時，各家各戶都要做以下的幾件事情。首

8. 這種情形所包含的威脅對於涉及過連環信件的西方人來說並不陌生。
9. 讀者或許會回憶起那些手持長矛和鐵鏈的人。在遊行的隊伍穿行於黑暗的街道中間時，他們衝著各家各戶的大門喊道：“開門！開門”！（見第二章，第三節，“給神祇施加壓力”）。 50

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

先，各家都要在其住宅的大門上懸掛一根手掌形狀的仙人掌，或在其住宅的門上和牆上拍一個或若干個手掌印。做後者時，人們將手在石灰水裡蘸一下，然後將手在需要按手掌印的地方壓一下就行了。仙人
41 掌，其意義爲神仙的手掌。既然霍亂是由邪惡的精靈引起的，那麼神仙的掌印便足以嚇跑帶來疾病的妖怪們。用手蘸石灰水，然後在牆上和門上按手掌印也起到同樣的作用。另一種類似，但較少使用的作法是用石灰沿著住宅的圍牆畫一條長線。這一作法的意義不甚明確，但據我猜測，此舉也如同仙人掌和手掌印一樣，目的也是要將瘟神鬼怪們拒之門外。

我的推論隨之得到了證實。在霍亂發生後不久，我注意到一些家庭用石灰粉在其住宅大門前畫了一個半圓。最初，人們對這一作法的解釋並不一致。有的人認爲石灰線和仙人掌一樣，是用來阻擋瘟神鬼怪的；而另一些人則說石灰粉是用來消毒的，正如在鎮內的教會學校和醫院裡，人們將石灰粉撒在廁所內外，用以消毒一樣。[10] 進一步的調查表明，在教會學校和醫院遷到西城以前，從未有人用石灰粉在其住宅門前畫過這樣的半圓。因此，我們可以認爲這種作法是外來思想（用石灰粉進行消毒）和傳統作法（造一堵“牆”將瘟神鬼怪拒之門外）的結合。

其二，幾乎是在霍亂發生後的傾刻之間，全鎮的居民便自動禁食一些食品。人們不再在街頭買吃食，也不再吃生冷的食物，諸如豌豆粉和豆腐花兒（與豆腐有所不同）。當地人認爲“吃了那些東西胃寒”[11]。出於同樣的理由，凡是被人們習慣上認爲“性寒”的蔬菜

---

50 10. 在現代中國的學校和其他一些地方，以及農村的西醫診所，人們普偏用石灰進行消毒。

11. 此處的“寒”與溫度幾乎毫無關係。它所表示的是傳統中醫認定的人體內的一種寒性。國立雲南大學的醫學教授沈博士認爲，中國人傳統上稱之爲“寒”的食物多半是可能引起腹泄的東西。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

和水果都在禁食之列。被禁食的食品包括：土豆（其價格從每斤三元降至每斤五角），豆角、蘿蔔，所有味酸的水果（尤其是正上市的梅子和李子）、蜜餞、新麥麵、新鮮肉類、魚（較虔誠者完全不食肉類，甚至不食腌製的魚肉，但另有一些人在這一方面不十分嚴格），南瓜、茄子等。可以看出，除了白菜、蒜、辣椒和另外幾樣東西之外，人們基本上不吃別的新鮮水果和蔬菜。

第三，霍亂發生後，鎮民們便不再去鎮內的小溪邊洗菜洗衣服了。從山谷中流下來的水，形成若干溪流，經過西城流進洱海。由於西城距山腳有一段距離，因而溪水在經過一些別的村子之後才來到西 42
城。鎮民們，以及其他村子裡的村民們幾乎都在這些溪流邊洗衣服，洗米洗菜，以及洗涮一些別的物品。因此，污染的危險性是相當大的，尤其是對那些住在離山腳較遠的人們。霍亂一發生，大多數人家便不再使用這些溪流了。

問及其中的原因時，當地人說他們這樣作是爲神祇們清潔這塊地方。在溪流邊洗涮污染了溪水，而這水是從山上（山神居住的地方）流往洱海中去的（海龍王和家人居住的地方）。

爲神祇清潔這塊地域同樣也是人們採取的另外一些措施的原因。正如我們前面已經指出的那樣，在這個時期，人們必須遵守公共道德戒律。亂扔垃圾，隨地大小便，牲畜的糞便，以及不清潔之物都是受到禁止的。人們在此刻十分重視這些公共勸戒。通常，人們是不打掃街道的。就連自己家門外的地方，人們也不清掃。鎮內各處都可以看到堆積的垃圾。牲畜走過街道後留下的糞便只有在農夫們爲農田積肥時才被撿走。霍亂流行期間，人們不僅不能將他們的牲畜放養在鎮內，他們還得將其庭院內外收拾乾淨，將瓦礫垃圾堆在住宅的大門外，然後，他們在垃圾堆上放一些艾葉，麥稈以及松樹枝，點火焚燒。隨著垃圾堆在火焰中漸漸縮小，火焰也跟著變成了一股股濃煙，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

空氣中便彌漫著某種香味。

熏煙和清掃街道都是爲了清潔一個區域，然而其目的卻是爲了神，而不是爲了人。如此，人們期望達到一種精神上的潔淨，而非身體方面的潔淨。以下的例子可以表明人們的大清掃與現代意義上的“衛生”毫無關係。在西城，當一位婦女在一年中的任何時候去寺廟拜神或念經時（這在西城的老年婦女中相當普遍），她必定將自己從頭到腳洗得乾乾淨淨，並禁食魚肉，直到祭拜念經結束。除了去寺廟以外，女人們從不如此徹底地沐浴。在被問及到此事時，一位婦人說，如果她“不乾淨”的話，她就會觸犯前去祭拜的神祇。

第四點，在瘟疫發生時，西城人大量使用護符，與瘟神遊行有關
43 的一些護符，其作用在本書的第二章中已作過描述。然而，在家庭住宅的大門上還貼著另一些護符和招貼。有的住宅大門上貼著五、六張。這些護符來自不同的管道，有的是從不同的道人，或寺廟那裡買來的，有的則是從親友處討來的。圖2、3、4是一些護符的樣版。

看上去，這些護符差別很大。護符上的字和符號，有的很容易辨認。只要認字的人，都能看懂；而有的字和符號，就連製做這些護符的道人也無法辨認和解釋其中的意義。這些護符都是由道人們的師傅或長者們傳下來的。它們大多數表達了一種單純的心願。一些護符上寫著“解劫”，可解釋爲“解除災難”。還有的護符上寫滿了“日、火，水，雷”。人們認爲這些宇宙間的自然力有驅走惡魔的神力。將西城的護符與相類似的東西作比較是很有趣的，例如，圖五所示的是存在於近代歐洲之前的梅費斯塔費里斯圖章。

人們驅災的心願在他們使用的另一些類似護符的物件中表現得更加充分。遵照道人們的指示，一些家庭在其住宅大門的兩邊各揷上一面紅旗。旗子上寫著：“神道保佑我們，病魔除，”或“滅頂之災快離去”。在住宅的牆上和大門上還貼著一些紅紙，上面也寫著類似的

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

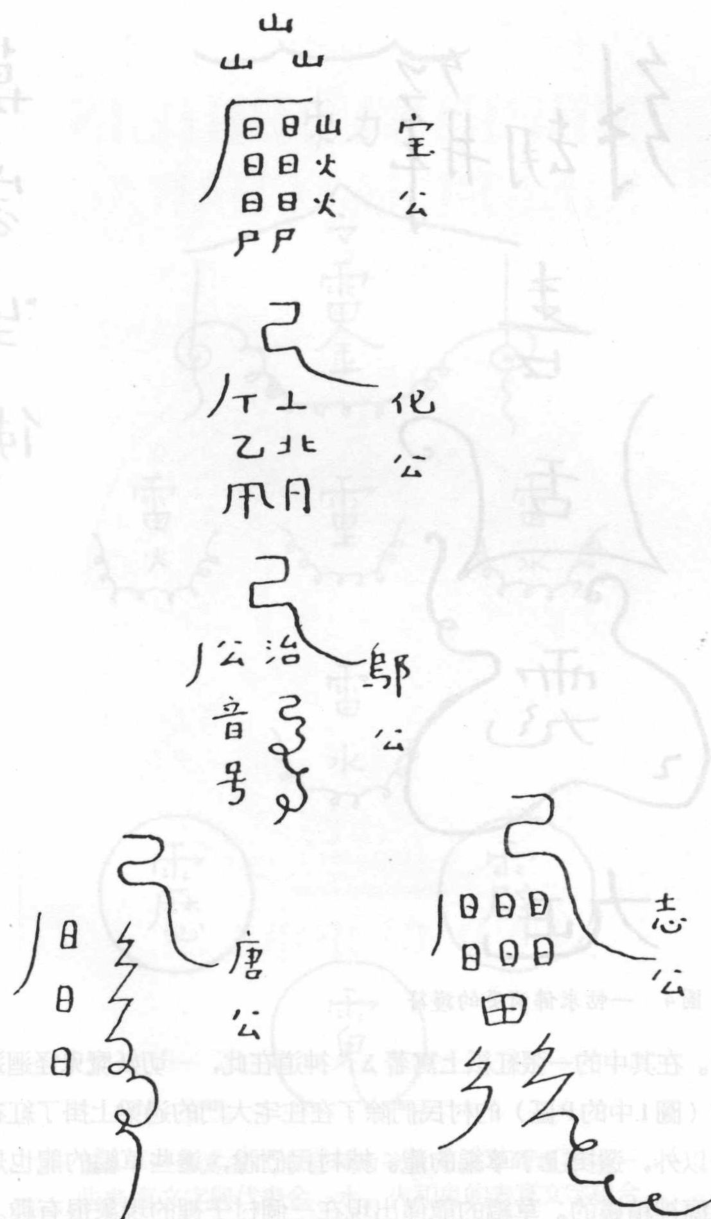
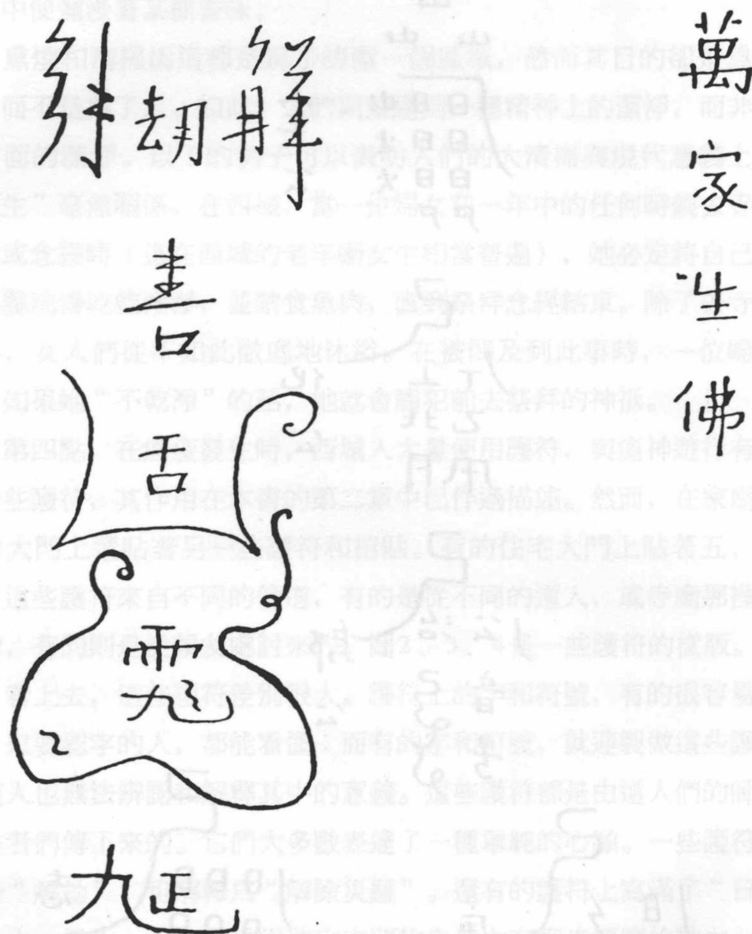


圖3　一帖寫滿了代表日、山、火和六神等表意文字的護符

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



45 圖4 一帖求佛消災的護符

語句。在其中的一張紅紙上寫著：“神道在此，一切妖魔鬼怪迴避”。某村（圖1中的P區）的村民們除了在住宅大門的過梁上掛了紅布做的旗子以外，還掛上了草編的龍。據村民們說，這些草編的龍也是爲了嚇跑瘟神精靈的。草編的龍僅出現在一個村子裡的現象很有趣。或許是因爲P區較靠近龍王府吧。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

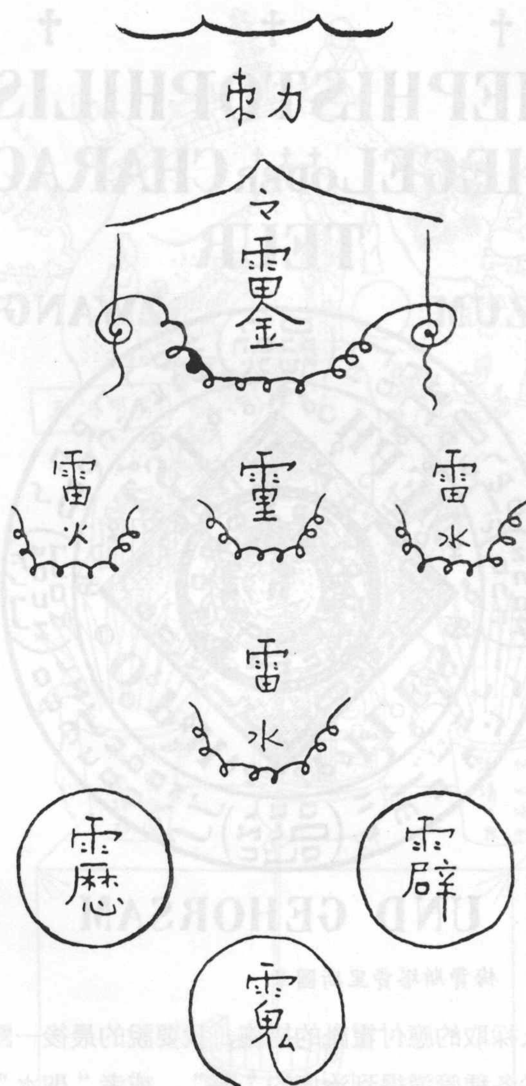


圖5 一帖寫有代表雷和雨等表意文字的護符（一 46
些表意文字與代表金、水、火和鬼的表意文字組合
表示命令的文字在最頂端）

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

† † †

MEPHISTOPHILIS
SIEGEL ODER CHARAC
TEUR



UND GEHORSAM

47 圖6 梅費斯塔費里斯圖章

43 關於個人採取的應付霍亂的措施，我要說的最後一點是人們想盡辦法，努力從各種管道得到治病的“藥”，或者“聖水”。人們求助於寺廟，聖地、個人、或診所。我們在前文已經看到爲了幫助公衆而張貼在鎮內各處，以及各村的一些藥方，一些免費提供藥品的告示，以及一些道德方面的規勸。這一類招貼的數量相當可觀，前去領取免

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

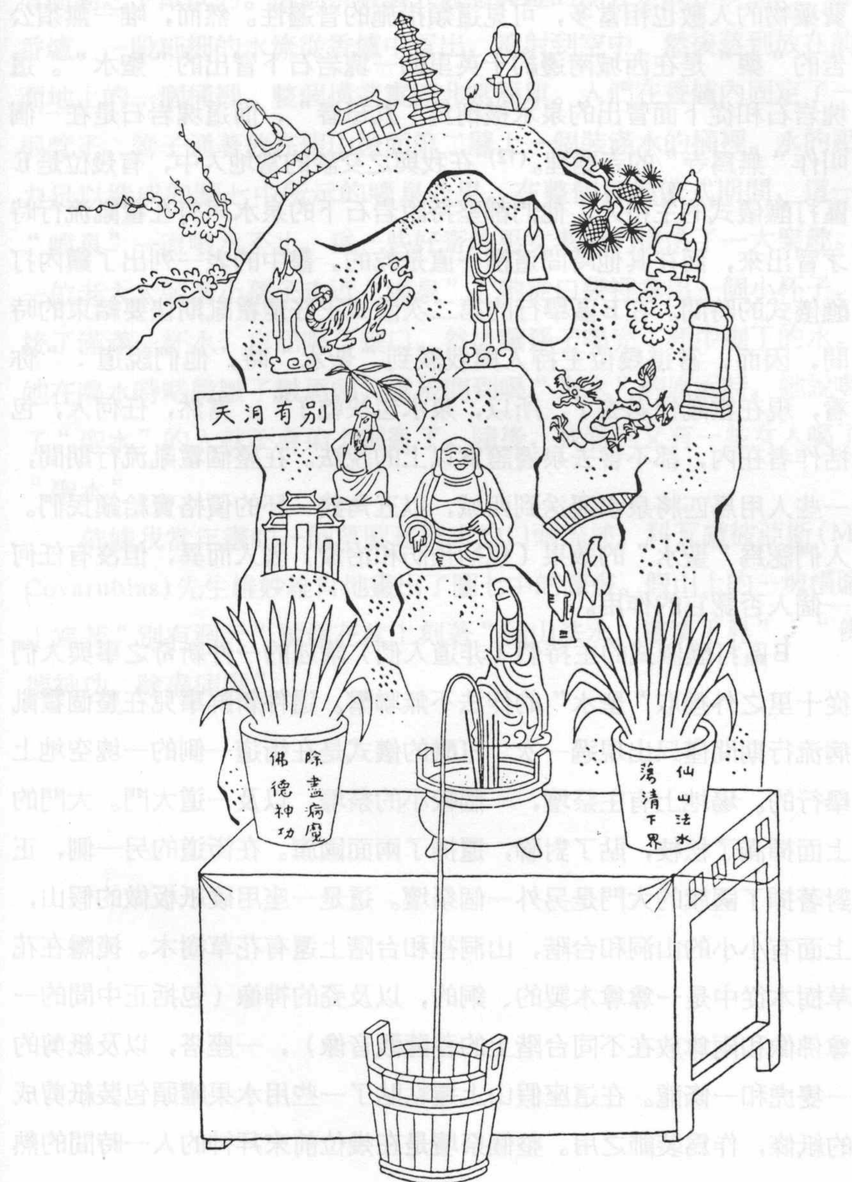


圖7　一個别出心裁的祭壇，以"聖水"供奉神祇

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

43 費藥物的人數也相當多，可見這類措施的普遍性。然而，唯一無須公告的“藥”是在西城南邊約十英里的一塊岩石下冒出的“聖水”。這塊岩石和從下面冒出的泉水被稱爲“九母春”，而這塊岩石是在一個
45 叫作“無爲寺”的寺廟裡。(12) 在我與之交談的當地人中，有幾位是E區打醮儀式的主持人，他們都堅持說岩石下的泉水只有在霍亂流行時才冒出來，而在其他時間這裡一直是乾的。書中的表一列出了鎮內打醮儀式的時間。在E區舉行的第二次儀式正好是霍亂期快要結束的時間，因而，當這幾位主持人與我談到“聖水”時，他們說道：“你看，現在霍亂快過去了，所以，泉水也快乾了”。當然，任何人，包括作者在內，都不曾去泉邊證實以上的說法。在整個霍亂流行期間，一些人用馬匹將泉水運送到西城，以五角錢一杯的價格賣給鎮民們。
47 人們認爲“聖水”的效果（包括預防和治療）因人而異，但沒有任何一個人否認它的作用。

E區打醮儀式的主持們（非道人們）講述的一件新奇之事與人們從十里之外獲取“聖水”的作法不無聯繫。這件新鮮事兒在整個霍亂病流行期間僅只出現過一次。打醮的儀式是在街道一側的一塊空地上舉行的。場地上有主祭壇，一個較小的祭壇，以及一道大門。大門的
49 上面插滿了松枝，貼了對聯，還插了兩面國旗。在街道的另一側，正對著插了國旗的大門是另外一個祭壇。這是一座用硬紙板做的假山，上面有小小的山洞和台階，山洞裡和台階上還有花草樹木。掩隱在花草樹木從中是一尊尊木製的、銅的，以及瓷的神像（包括正中間的一尊佛像和兩尊放在不同台階上的菩薩觀音像），一座塔，以及紙剪的一隻虎和一條龍。在這座假山上還粘貼了一些用水果罐頭包裝紙剪成的紙條，作爲裝飾之用。整個祭壇是在幾位前來拜神的人一時間的熱

50 12.“無爲”是道家的中心思想。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

情衝動之下做成的。這個祭壇讓人最感興趣的部分是放在前面的一個香爐。一股細細的水流從香爐中冒出，噴射到空中，然後落到放在前面地上的一個桶裡。整個構造實際非常簡單。人們在香爐內固定了一根管子，管子通著放在假山後面第二層上一個裝滿水的桶裡。水的壓力足以造成如圖七中所示的噴泉效果。在整個打醮儀式期間，這一“噴泉”一直噴水不止，爲一些好奇的男女老少們提供了一大樂趣。一位老太太領著小孫子走近“噴泉”，她從口袋裡拿出一個小杯子，接了滿滿一杯水，自己喝了幾口，然後讓孫子喝完了杯中剩下的水。她在喝水時略微皺了皺眉頭。當被問到喝“泉水”的原因時，她說喝了“聖水”的人就不會染上霍亂了。隨後，我看到又有一些女人喝了“聖水”。

依據我當年畫的一個草圖和後來的口頭描述，科瓦盧彼亞斯(M. Covarubias)先生維妙維肖地畫出了圖七中的圖畫。假山上的一塊橫匾上寫著“別有洞天”兩個花盆上刻著“仙山法水，蕩清下界”，“佛德神功，除盡病魔”。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

[illegible]

45 [illegible]

46 [illegible]

47 [illegible]

[illegible]……的一塊空地上

舉行的。空地上有主祭壇，一個較小的祭壇，以及一道大門。大門的

49 上面掛滿了松枝，貼了對聯，還插了兩面國旗。在街道的另一側，正對著掛了國旗的大門是另外一個祭壇。這是一座用硬紙板做的假山，上面有多少的山洞和台階，山洞裡和台階上還有花草樹木。擺設在花草樹木當中是一些塑像木製的、銅的，以及瓷的神像（包括當中間的一尊佛像和兩邊放在不同台階上的若干觀音像），一些塔，以及供神的一隻虎和一條龍。在這座假山上還粘貼了一些用水果罐頭包裝紙剪成的紙條，作為裝飾之用。整個祭壇是在幾位前來拜神的人一時間的熱

50 12 [illegible]

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第五章

打 醮 的 人

現在讓我們來看看打醮參與者的心理。根據前文的描述，讀者或 51
許得到了這樣的一個印象，即科學和魔法就像西城的一些藥方一樣，偶爾出現一些混淆的現象，但兩者所支配的行爲是界線分明的。讀者還有可能認爲，既使西城人將科學和魔法混爲一體，我們作爲人種研究者，卻能夠分清注射抗霍亂疫苗與“聖水”之間的差別，也十分清楚藥方中具有吸收作用的成分與道德勸戒不是一回事。

然而問題不在於西化了的讀者和人種研究者，作爲外人來看西城，是否分得清兩者之間的界線。問題的關鍵首先是，作爲同一文化背景中的西城人是否將兩者加以區分。

1. 打醮儀式的普遍性

打醮儀式所需的費用通常來自人們自願的捐贈。儀式主辦者們派出人員去籌集捐款，然而大多數捐贈人往往在募捐人到來之前就已經
爲打醮捐款捐物了。通常，在同一地點居住的人們對各家的經濟狀況 52
都十分了解，因而各家捐贈的款項與其財力一般是成正比的。在每一次打醮儀式開始時，籌措人所募集的捐贈總數，連同捐款人的姓名和所捐的款項都被一一列入名單，予以公布。打醮結束時，一份寫明儀式花費的告示也被張貼出來。通常，捐贈大戶的姓名被排在名單的前

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

面，但偶而也會出現因捐贈人的社會地位較高，其姓名就被寫在另一位比他捐贈得多，但社會地位較低的人的姓名前面。某個人的姓名可能出現在若干個打醮儀式捐贈人的名單裡，也可能出現在若干個打醮儀式主辦人的名單裡。出現這樣的情形，或許是因爲此人在舉辦打醮儀式的各個地點都有住宅或店舖，或者是因爲此人德高望重，可藉其知名度擴大打醮儀式的影響。因而，鎮內最富裕的兩位鎮民，作爲當地學校和醫院的創辦人和支持者，以及打醮儀式最大的捐贈人，其姓名就被寫在若干名單的首位。鎮內的一位姓C的長者是當地曾參加科舉考試的人中唯一的一位舉人。他的名字寫在一張名單的首位，而從他捐贈的款項來說，他本應該排在第三位。

然而，在某些時候，捐贈的款項似乎與捐贈人的社會地位和經濟狀況毫無關係。例如，E區兩位經營棺材舖的業主是本區最大的捐贈人，他們二人共捐2,500元。爲了使同鄉人心裡平衡，也爲了他們新近的巨額利潤（從精神上來說）更加安全，他們認爲最好的辦法是爲一項公益事業慷慨解囊。(1)

當地也有一些人拒絕捐贈。這些人並不公開表示他們不信任打醮儀式，但卻一味拖延捐款，募捐人最終失去耐心，只好放棄。但這樣的人在當地並不多見。據我所知，只有三個地方有人拒絕捐款。

實際上，打醮儀式的費用非常可觀。耗資最大的一次儀式是在鎮中心（H區）舉行的，共花費14,900元（均爲中國貨幣單位）。最儉樸的一次在B區舉行，開支100元。鎮內19次公共打醮儀式的費用共達43,175元。

62　1. 無論在人或是在靈魂，妒嫉是一種讓人恐懼和需要得到撫慰的情感。暴發戶尤其容易引起他人的妒嫉。在新房落成之後，房主通常舉行一次打醮儀式，請道人念經，給飢餓的靈魂供上食物和紙錢。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

爲了便於我們更好地理解以上這些數字的含意，我們有必要將它們與當地的生活費用加以比較。根據在西城避難的教會學校中的一位 53
畢業生說，對鎮內一個3－11人的普通家庭來說，在1940年的上半年，他們的月平均開支是224－548元。至1942年，當地的物價幾乎翻了一倍，因而相應的開支在1942年上半年就是548－1,096元。[2] 這意味著全鎮打醮儀式的總開支相當於39－79戶家庭月均開支的總合。另外值得注意的兩點是：第一，儘管當地有巨甲富商之家，能夠耗資30,000－1,000,000元舉行一次葬禮，但爲打醮儀式捐贈的最大款項並未超過2400元。大多數的捐款從1元，或幾角，至20元不等。這意味著打醮儀式的資金並非來源於幾個大戶，而是大多數人共同的集資。

然而，鎮內的幾所現代設施，包括一所醫院和幾間學校，都是由幾家大戶人家投資建成和扶持的。這表明這樣的現代設施實際缺乏公衆的支持。

2. 道士們的特殊地位

爲打醮儀式募集的捐款，大約九分之一至四分之一付給了道士們

2. 這些數據摘自安子明的《西城的一般經濟情況》（學士論文，華中學院，武昌，中國，1940），pp. 120, 140－41。由於調查的家庭不多，因而每戶家庭月平均開支250元的數據只能作爲參考，而並非一個確切的統計數據。若1936年的家庭月平均開支爲100元，1940年上半年的數據爲1,848.38元（出處同上，p. 141），而1942年上半年的數據是8,060－16,120元，因此，1942年上半年的家庭月平均開支正如文中所示（數據按照以下的計算公式得出：[1]250:1,840＝X:8,060，或[2]250:1,848＝X:16,120）。作者在華中學院的一位學生（胡舉懷先生）對西城屠夫的生活情況作了一次調查（1942年5月），發現他們家庭的月平均開支是1,500－3,000元，比上面兩個較大的數據還高出50%－200%（見許烺光和胡舉懷，“西城的屠夫行業及其家系”，*American Sociological Review*, 1945年6月）。然而，必須指明的是，關於屠夫的調查是針對某一專門的行業，且大多數被調查的屠夫都吸鴉片。僅僅鴉片一項費用就足以使屠夫家庭的開支遠遠高出普通家庭。因而屠夫家庭並不能代表普通的家庭。 63

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

和他們的幫手；約二分之一至三分之二的捐款用於開支人們的食物，
53 以及爲神靈們準備的供品；剩餘的錢就用來買些紙錢，香、蠟燭、爆
竹、硬紙板做的神像和龍船，以及其他一些零碎東西。

一位普通道士工作一天的報酬是：現金55元；煙錢5元；米（一升），約合18元，合計78元。在打醮儀式期間，一位道長工作一天的酬金比一位普通道士的酬金高出50%。此外，在打醮儀式的第二天晚上，人們爲了新近去世的家庭成員的靈魂能夠在天國得到超度，所上供的大米，其中很大的一份是分給道長的。遇上較大場合的打醮儀式，道士們的收入是很可觀的。在E區舉行的一次儀式上，有19位祖先的靈魂在第二天晚上得到了超度。這意味著道士們除了得到通常的酬金外，每人還得到了18升米（價值約380元）。

與一般家庭的月支出和當地普通工人的收入相比較，道士們的收
54 入是相當可觀的。我對當地道士們的生活未作過仔細的研究，因而不
清楚一位普通的道士每月究竟工作多少天。然而，考慮到一年四季人們相當頻繁地舉行各種宗教儀式活動，當地較少的人口，以及鎮內及鄰近村莊的道士還不足50人等因素，[3] 我們可以說道士們工作的時日相當多。如果我們假定一位道士每月工作15天，那麼他每月的正常收入，不包括額外所得，約在1,000元左右。[4] 然而，在西城一帶，一位作農活的勞動力在栽秧時節每天的工錢除了吃飯以外，淨得7元至7.5元。栽秧時節與打醮儀式正好在同一個月。因此，在農活的大忙季節，每一位勞動力的月收入除了吃飯以外，所得不過240元，而一位道士每月的收入是一位勞動力的4－5倍，另外還加上半月的免費膳

63 3. 這一數據是根據幾位當地人的估計得出的，因而不一定準確。作者本人曾試圖研究地方政府的人口統計資料（實際也不完全準確），但在當時遇到了巨大的困難。

4. 在普通的葬禮儀式上，道士們得到的酬金也不低於打醮儀式上的酬金。此外，道士們出售護符，吉祥物和藥物時還另有一筆收入。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

食。按照西城的生活標準上限，每人每月在膳食上的開支在那個時期約300－400元。由此可見，道士們的收入遠遠超出普通勞動力和普通家庭的收入。普通道士的月收入可相當於一般屠夫們的收入。正如大多數的道士們一樣，一般的屠夫都吸鴉片。毫無疑問，道士與屠夫一樣，在經濟上屬於特權階層。

3.打醮的意義

在前一節，我們談到當地人爲打醮儀式進行捐贈，其情形足以說明這一活動的普遍性。現在我們來看看這一民衆性活動背後的原因。

霍亂剛剛開始在鎮內流行，打醮儀式以及其他所有傳統的措施便隨之開始了。若與當地任何人交談片刻，你都會發現人們對霍亂與打醮之間的關係十分清楚肯定。然而，隨著談話範圍的擴大，人們的態度便出現了較大的差異，從百分之百的虔誠到幾乎完全懷疑。爲了便於研究當地人對打醮儀式的不同觀點，我將人們分爲三大類：道士、主持儀式的俗人，以及普通百姓。

道士們的說法

關於打醮的意義，道士們的解釋最完整，同時前後也最一致。這或許並不奇怪，因爲宗教儀式本是道士們的本行。我與三位道士進行了較長時間的談話。他們三人都不止一次地主持了打醮的儀式，其中一位還是當地最有名的道士。他們是這樣解釋的：爲了懲罰人們的罪行，瘟神便釋放出瘟疫精靈引發霍亂。瘟神也是按照上司的旨意行事。爲了消除這場災難，人們必需祈求更高的神祇，命令瘟神收回他先前釋放出來的瘟疫精靈。人們祈求的高級神祇越多越好。在許多主祭壇的正中間供奉的是“三清”。據說，“三清”是道教的創始人老

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

子變形的三位神祇。[5] 在所有的打醮儀式上，每一天人們都祈求更多的神祇。因而，打醮儀式持續的天數越多，人們請到的神也就越多。據道士們說，請到的神越多，對消除霍亂就越有利，因而歷時兩天的打醮儀式就比一天的好，而歷時天數更長的就更好。通常，歷時三天四宿的儀式較爲理想，但人們認爲七天八宿的儀式是最完美的。

爲了請神，必須首先要表明全鎮居民道德正派，求神之心百分之百地虔誠，所求之事十萬火急。爲此，張貼告示，勸誡人們注意其道德行爲就變得至關重要了。同樣，每一次的打醮儀式必須選定一人，或更多的人履行一種連續不斷的祭拜義務（即被選之人手持一香爐，跪在祭壇上，直到儀式結束）。另外，每一條街和每一個村子都必須分別舉行打醮儀式。在儀式期間被燒掉的表文就如同我們今天呈送給官員們的請願書一樣。各種各樣的護符和符咒是凡人無法理解，而神
56 卻可以即刻應答的特殊交流方式。震耳欲聾的嗩吶聲、鼓聲、鈸聲、笛聲、鐘聲，以及道士們念誦經文的聲音都是爲了神能夠聽到。樂師們敲打得越響，道士們念得越亮，其聲音就傳得越高，於是神就很容易察覺到該地區的災難，並很快前來解救人們。

並非每一次的打醮儀式都包括“瘟神收回瘟疫精靈”的遊行。一、兩次這樣的遊行便足以達到驅走瘟疫精靈的目的了。然而祭祀的儀式做得多總比少好。撒米粥的儀式是人們在鎮內沿街撒米粥，一直撒到鎮外的大馬路爲止，其目的是要送走那些沒有子孫後代的靈魂，被處決的人的靈魂，以及被誤殺或在事故中喪命的人的靈魂。這些靈魂需要被引導，離開鎮子，以免它們留下來惹麻煩，或藉霍亂來報復無辜的人。霍亂已經夠糟糕了，但心懷不滿的靈魂可能使情形變得愈

---

63 5. 老子演繹出三位神祇的概念出自小說《封神榜》。將這一概念與基督教三位一體的概念相比較是十分有趣的。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

加不可收拾。

負責請神，並將人們正在遭受的災難報告給神的道士必須是經過嚴格的學徒期，並已出師，且有多年念經經驗的“合格”道士。

組織打醮儀式的凡人們的態度

每一次打醮儀式上，鎮內的一些人就被選出來組織這一活動。通常，這些組織者的姓名被寫在一張黃顏色的紙上，在儀式開始之前張貼在舉辦地點附近的牆上。在西城流行霍亂期間，告示上寫明的組織者最少的儀式是12人，而最大的一次儀式的組織者多達77人。這次儀式是在I區（表1）舉行的。下面是一次中等規模打醮儀式組織者的名單：

總管	10
管事	8
祭壇上的司祭	2
領路人	1
食物總管	1—2
家俱總管	2
司香燭的人	1
司醋和炭的人	1
看管供品的人	1
送信人（負責邀請客人）	1
煮飯的人	3
燒茶的人	1
招待	4—8
上茶的人	2—3
撒米粥的人	2

擔任總管的人常常是鎮內德高望重的老人，或是個性較強的人。總管們並不直接參與打醮儀式的具體事務。擔任管事的人，其社會地位在鎮內不如擔任總管的人，但他們是每一次打醮儀式的執行總管，直接負責具體事務。總的說來，擔任總管，管事和祭壇司祭的人要年

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

長於參加組織儀式的其他人員。負責上茶的人總是一些十來歲的男孩子。

雖然我們不能說只有年長的人才是打醮儀式的發起人，但傳統習俗確是如此。儀式開始的步驟各不相同。例如，在I區，幾位將要擔任管事的人和另外幾位老人聚在一起，稍事商量之後便決定了儀式的各項事宜。在E區，一位老人是整個儀式的發起人。他在鎮中心附近的牆上張貼了一份簡明告示。這份告示以詢問的形式寫在一張小小的，黃顏色的紙上。這位老人徵詢鄉鄰們在某一地點舉行一次打醮儀式是否是一個不好的主意。鄉鄰們若有什麼意見，他們就會親自去找這位老人談談。

祭壇上司祭的責任十分重大。他們所要做的事情需要相當的體力忍耐力和較大的犧牲。自願充當司祭的人們常常輪流跪在祭壇上的神像前，直到道士們完成儀式。跪在神像前的人兩手在胸前端著一個特別的三腳鼎，裡邊是點燃的香粉。司祭是代表全鎮人向神表示他們求神保佑的迫切願望，以及他們的誠意。儘管司祭們使用了墊子，但他們的膝蓋還是會因爲壓迫過度而出血。

除了道士以外，最直接參與操辦打醮儀式的人要數管事和司祭
58 了。總管因爲較少管理具體事務而捐贈較大數目的捐款。因而，人們可能認爲，管事和總管對儀式意義的解釋應該是完整和一致的。然而下面的例子表明實際的情形並非如此。

T先生是E區打醮儀式的一位管事。他認爲一個人是否染上霍亂是命中註定的（前世）。沒有什麼眞正有效的預防和治療方法。他對當地一家診所發放的免費藥品的態度非常有趣。在我們談話當中，他從口袋裡掏出一包藥粉，並讓我聞一聞。藥粉聞起來像是芳香植物和香灰的混合物。T先生和另一位比他年長的老人都認爲這種藥粉對一些人有效，而對另一些人完全沒有什麼作用。他強調說：“正如我已

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經告訴你的那樣，問題的關鍵在於命，而不在於藥，或是別的什麼東西。當然，打醮和別的措施都會起到一些好的作用。你沒看見霍亂的勢頭已經減弱了嗎？”（談話時間是陰曆五月初，此時已近霍亂末期。）

C先生是鎮內科舉及第之人。儘管他的捐贈款少於其他許多鄉紳，但他的名字卻在許多地方高居捐贈人名單的首位。他一次擔任總管，另一次擔任管事。當我提起打醮的意義這一話題時，C先生首先說打醮對全鎮都大有好處：“瘟疫嘛，祈禱和念經便能夠將其祛除”。在另一次談話中，他說：“打醮可以潔淨村鎮”。在未加思索的情況下，我十分肯定地隨聲附和道：“打醮把霍亂清除了”。老人一聽這話卻立即答道：“不過這些都是迷信”（他用了現代漢語中“迷信”一詞）。隨後，我向他解釋了馬林諾斯基的觀點，即打醮儀式的眞正作用也許在於穩定處於危機中的人們。C先生對我的話未加任何評論。或許他沒有聽懂我所說的意思。或許他聽懂了，但不知如何回答是好。但他接下去說，打醮是鎮子裡的大事，他作爲鎮上有地位的人，自然要領頭參與。C先生說西城組織如此大規模的打醮儀式在過去也僅只有過一次。約23年前，鎮上也爆發了一次瘟疫（那一次不是霍亂，而是頭痛和嘔吐）。

S先生約50歲。他經營一家印染店。在當時，他患有嚴重的沙 59
眼。在E區舉行的打醮儀式上，S先生是祭壇上唯一的司祭。這意味著他要在祭壇上從早晨八時或九時一直跪到半夜或者更晚的時候。在儀式持續的三天四夜當中，他每天都必須如此，儀式間只有短暫的休息。在與S先生交談之前，我曾期望他能就打醮儀式告訴我許多他個人的看法，但實際上，我的期望落空了。S先生的回答僅僅是：“人們那樣做（打醮）是因爲有瘟疫”。當我更進一步地問他時，S先生乾脆拉起他的兩隻褲管，露出完全磨破的膝蓋，說到：“你瞧，我的

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

膝蓋跪得很痛”。他還將打醮儀式說成是：“那是做善事”。

關於打醮儀式的意義，雖然總管，管事和祭壇上的司祭的說法各不相同，但總的說來，他們的說法都有其共同點。首先，他們當中，誰也沒有提到靈魂、鬼，或者神。他們都認爲這一切是理所當然的。其次，打醮是人們應付各種流行病的方法，理應得到支持。另外一些相同的看法是：(1)命運決定一切；人能夠做的僅只是祈禱和採取一些別的措施；(2)祈禱和舉行各種儀式對於制止流行病是至關重要的；(3)積極參與打醮是一種善行，並定會帶來善果；(4)打醮是公益事業，鎮內有地位的人尤其應帶頭參加。最後一個觀點在德高望重的文人C先生的回答中尤其明顯。C先生意識到當地學校裡的老師們將霍亂流行期間鎮內的大部分活動冠之以“迷信”的標簽。關於這一點，C先生雖然不加以反駁，但卻堅定地支持同鄉人。這種看法在下面一組西城人回答中不斷地出現。

普通百姓們的看法

最後，我們來看看普通百姓們對打醮儀式的反應。從這一組人當中，我收集到近60個說法。我可以將它們分成以下幾大類：

1. 給調查者印象極深的一組回答是：“幹嘛問？這不是很自然嗎？”只要有瘟疫，人們就打醮。打醮儀式一個接著一個，沒有必要問爲什麼。

60 2. 祈禱是爲了潔淨彌漫鎮子的瘟氣。無人提到精靈。

3. 爲了袪除災難，每一個人都應盡其力，或捐錢，或獻力，但無人問及其結果。

4. 每一個人都應該遵守鄉俗。打醮是全鎮人的事，因而每一個人都應給予支持。有如此想法的人通常意識到受過現代教育的人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

（包括人種學家）在對待霍亂病的習慣與態度方面與當地人之間存在的差異。

5. 打醮儀式上道士們所做的一切是他們的職業秘密。他們是人們花錢請來做事的。

6. 無論誰死於霍亂，這都是命中註定。人們可以祈禱，也可以採取別的措施，但僅此而已。最終還是命運決定一切。

7. 打醮是爲了安撫那些死於霍亂的人們的靈魂，或者説是爲了給那些靈魂一些物質或精神上的安慰。死於其他原因，但家無子嗣的人們的靈魂也屬於此類。

8. 打醮只與本地人有關，外人或過客均不必介入本地事宜。

以上的八種看法並不互相排斥。然而，有的人在交談中一次就談到兩、三種觀點，卻絲毫不考慮它們是否一致。比如，下面的例子。

F區文昌廟內的一位糧食保管員（一位約45歲的男人）說：“一有大病，人們就要打醮”。無論我再說什麼，他沒有別的回答。他根本無法解釋道士們念的咒語，以及主持的儀式。

一位經營布匹和金子的貨商曾奔走於雲南西部與緬甸之間，在鄧川，密支那和保山等城市做買賣。這位年方三十的商人在霍亂開始前兩個月剛回到西城。他對我說：“祈禱對安撫精靈有好處，這樣瘟疫便不會繼續。我捐了一些錢，目的是要盡一份力，並不爲別的什麼”。當我們的談話繼續進行時，商人便轉到心理學的角度說到：“你們外人在異國他鄉根本不必擔心霍亂，也不必擔心什麼別的災難。我若出門在外，根本不了解外地的神，所以我什麼也不伯，當你走過一座墳墓，而並沒有意識到那是一座墳墓時，你不會害怕”。年輕的商人爲他所在地區的打醮儀式捐贈了15元。關於道士們在打醮儀式中的作用，他說：“雖然我認識一些字，但是我看不懂他們（道士）的書。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

沒有哪一個讀書人看得懂——他們信的教（信條）[6]不同…我們只花錢雇他們，我們不必按照他們所祈禱的，以及他們所念誦的去做。我們讓他們做他們應該做的事情”。

一位年齡約30歲，在本地一家店舖幫工的伙計認爲，打醮是爲了潔淨瘟氣。他沒有談到靈魂或鬼魂。當我以一種略帶懷疑的口吻向他提到“抓鬼”的事情時，他才說道：“是的，是的，它們（打醮）就是爲了超度所有沒有子嗣的鬼魂和靈魂！最近死的人眞是太多了”。

另一位年約25歲，幹力氣活謀生的年輕人說：“打醮是爲了給那些無家可歸的靈魂提供一些東西（如物質安慰），讓他們離開，以免傷害活著的人”。這位年輕人所說的話，其含意就是那些無家可歸的靈魂，像那些因意外災禍而死的人的靈魂一樣心中不滿，他們伺機尋找自己的替身，引起他人死亡才心滿意足。

最後一個例子來自一位32歲的泥瓦工。開始的時候，他告訴我打醮是爲了超度那些沒有後嗣，因而無人照顧的靈魂。但隨著談話進行下去，這位泥瓦工突然一笑，說道：“當然，這些都是迷信”（他與年長的文人C先生一樣，用了“迷信”這個現代漢語中的詞）。

從數量上來說，在收集到的回答中，對道士們在祭神時所做的事表示無所謂的占了大多數（55人），意識到外地人與本地人之間存在差異的占其次（20人），其餘的則是一些零碎的看法。然而，總的來看收集到的回答，大多數人的觀點是一致的。例如，回答1－4十分相似，或者說是相關聯的。甚至回答5，即對道士的具體工作無所謂，以及回答6，談到命運的看法，都可以被認爲是與前四種回答密切相關的。

如果比較一下道士們，操辦打醮儀式的俗人，以及普通百姓們三

---

63 6. 原文此處“chiao”的漢字爲“教”，與本書的主題“醮”雖同音，但並不同字。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

類人的回答，我們可能驚奇地發現後兩種人的回答極爲相似。道士們不同於儀式操辦者們，前者的解釋既具體，又詳細，而後者的解釋卻 62
很模糊，且經常缺乏內在的一致性。從以上的分析，我們可以得出下面三個明顯的結論：⑴西城人對流行性霍亂及其預防和治療的方法並沒有一個單一的整體認識；⑵做爲一種傳統習俗，或爲了保持自己在鎮內的地位，西城人通常是支持打醮儀式的；⑶只有道士們才眞正能夠勾畫出一幅較完整的宗教祭祀圖畫，並對打醮儀式作出系統地解釋。

第一個結論通過鎮內最富裕的兩戶家庭慷慨資助打醮儀式的行爲得到證實。T先生和Ye先生均爲鎮內首富，他們同時也是鎮內現代醫院和幾所學校的主要支持者。下面一則小揷曲也說明了同樣的問題。

一戶Y姓家庭曾排名當地第六、七大富裕之家，但後來家道中落。在與Y太太的一次交談中，她告訴我她先生爲本街（E區）的打醮儀式捐贈了500元。但在捐贈人的名單上，我發現她先生的名字後面寫的是100元。與許多大捐贈戶比起來，她先生的捐款實在微不足道。她顯然覺得有必要誇大其先生的捐款數目。

在我的訪談當中，沒有明顯的證據表明被採訪人的年齡與談話內容有必然的關係。我曾猜想年齡較大的人或許對打醮儀式更加保守，因而他們的談話內容會比年輕人的更加詳細。然而調查資料並沒有證實我的猜想。在白日里舉行打醮儀式時，大部分在現場的人是老年男人，孩子或老年婦女。但這樣的現象或許很自然。若不是要積極地幫助打醮儀式，多數的中年人，或者說身強力壯的男男女女都得在店鋪裡，田地裡和家裡忙碌。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第六章

西城人與霍亂預防藥物

到目前爲止，我們探尋了西城人在面對霍亂時，促使他們採取傳 65
統應對方法的原因。當人們舉行打醮儀式，採取一些土辦法應付霍亂時，另一些源於，或似乎源於西方科學的措施也在當地出現了。西城人對於後者的態度也是各不相同的。

1. 科學的措施

儘管我們將要看到的一些措施的科學性是勿庸置疑的，但並非所有的措施都如此。例如，在霍亂開始流行以後，我們看到當地的保安人員張貼了一些告示，禁止在街道上堆積垃圾和牲畜糞便。這些告示還禁止人們在露天擺攤兒，出售涼豆粉一類的小吃。保安人員明確地告訴我這些措施都是爲了“防止霍亂擴散”。然而，保安人員也禁止人們在街上出售新鮮水果，並將靠近鎮中心H區的一個肉類市場強制搬遷到鎮東門外的一個地點。對這一作法的唯一解釋是，H區將舉行
一次打醮儀式，屠夫們的肉攤子牽涉到宰殺生命，因而必須遠離打醮 66
場地。更有甚者，在H區的整個打醮儀式期間，治安所還派出了兩位保安人員維持秩序。在瘟神夜間“巡視”西城和鄰近村子，意在收回瘟疫精靈時，一隊全付武裝的保安人員（並非爲了維持秩序）組成了巡視隊伍的一部分。當然，所有參與這類活動的保安人員都會得到額

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

外的報酬。中國有句諺語說“有錢能使鬼推磨”。

西城政府採取的某些措施令人費解。四處張貼的告示禁止人們出售“生冷食物”和“魚肉”。然而這不過是一種姿態，當地的屠夫們並未因此停歇了他們的生意。政府的這一命令之所以令人費解，是因爲禁止生冷食物或許能夠防止霍亂的擴散，但禁食魚肉卻未必對健康有好處。後者與當地保安強制肉攤兒搬遷有相同之處，其目的或許是爲打醮儀式潔淨場地。

另一些措施看起來與西方科學有較明顯的聯繫。當地的中學與鎮政府聯合，派出檢查人員到鎮內以及鄰近村子裡的各家各戶，檢查其住宅以及庭院內的清潔衛生。檢查人員每到一家檢查之後，就根據其印象，用粉筆在住宅的大門上寫“清潔”，“最清潔”，或“不清潔”。然而檢查完之後，檢查人員對“不清潔”之家並不做任何懲罰。

我們在前文已經看到，一位張貼了一份傳統藥方的人建議，那些還未感染上霍亂的人應該注射抗霍亂疫苗。其他的藥方雖然參雜了一些非科學性的成分，但卻帶有明顯的現代色彩。例如，有一張告示指出，霍亂病的傳染，是因爲人們處理霍亂病人的排泄物和嘔吐物不慎而引起的。這張告示還告誡人們，任何霍亂病人的排泄物和嘔吐物，包括小便，應及時掩埋或燒掉。[1] 這張告示最後寫道：“勿飲用未煮沸的水”。

當地的醫院，教會學校以及中學的作法則完全是科學性的。我們前文已經說過，當地的醫院和學校均由本地的幾家大戶扶持。這所醫
67 院約有20張病床，一位護校畢業的護士，兩位醫師（其中一位畢業於洛克菲勒集團修建並資助的北京協和醫學院），幾位助理護士，及一

72 1. 據我們所知，小便中並不攜帶霍亂病菌。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個護士培訓班。醫院爲窮人提供免費的藥品和住院治療。在1942年，當地的學校包括：一所中學（相當於7－12年級），一所小學，分爲高年級（4－6年級）和低年級（1－3年級），以及一所師範學校（相當於高中）。這三所學校的在校生總數約1,400人。前兩所學校是男女同校。除此之外，鎮上還有一所教會學校。該校由於日本人的入侵，便從中原地帶遷至西城避難。這所教會學校也是男女同校，有在校學生約300人，其教職人員有中國人，也有西方人。

鎮內一出現霍亂病人死亡的現象時，教會學校校方隨即爲所有教職人員和學生安排了注射抗霍亂疫苗，並告誡師生們注意飲食。負責學校校醫室的醫生是一位美國傳教士，哈佛大學醫學院的畢業生。他爲全體學生做了一個關於霍亂病誘因、預防，以及治療的特別講座。在這些學生當中，有三分之一的人是西城人的子女。

當地的醫院和中小學校也積極行動起來。最初，只要人們來醫院，醫院便免費爲他們注射抗霍亂疫苗。後來，爲了提高效率，醫院派出護士在街道上爲人們免費注射，並將通常的兩次注射加大劑量一次完成。教會學校一位教授的妻子在婚前是一位護士，她也自願來幫助醫護人員，給幾位當地人注射了抗霍亂疫苗。當地的學校在鎮內各處貼滿了大幅的宣傳畫。這些畫畫得十分具體，目的在於宣傳教育當地人。其中一幅是這樣的：畫的一邊有幾位小攤販正在出售糖果，豆粉等。攤位上滿是蒼蠅。有幾位顧客正在吃從攤兒上買來的東西。畫的另一邊是幾個人正在使用一個露天廁所，還有幾個人正在嘔吐。糞便和嘔吐物上也滿是蒼蠅。這幅畫的下面寫著："同樣的蒼蠅飛來飛去，這樣就傳播了霍亂病菌"。

另外一類的宣傳畫是放大的蒼蠅形體和霍亂病菌圖，畫上對霍亂病菌的傳播方式作了詳細和科學的解釋，並介紹了防止病菌傳播的方法。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

68 第三類告示特別強調了注射抗霍亂疫苗的作用："目前，西城因感染霍亂而死亡的人數約是百分之二，但在注射了抗霍亂疫苗的中學、師範學校，以及小學的1,400名在校學生當中，無一人感染上霍亂病"。

在一些街道的牆壁上，並排貼著這些宣傳畫和舉辦打醮儀式的告示。

2. 打醮與注射抗霍亂疫苗

我與注射過抗霍亂疫苗31位本地人進行了交談。這些人住在鎮內不同的地方。他們當中有兩位木匠，約35歲；一位漁民，31歲；三位布匹經銷商（其中一位在緬甸作生意）；鎮長（當地政府的最高官員）；一位地方鄉紳，約55歲；一位當地的前任小學教師（現經商）；本地中學的5名學生；一位負責料理教會學校單身教職員雜務的廚師；以及一位38歲左右的婦女。雖然談話人員的範圍不大，但從中可以看到一些有代表性的想法和行爲。每人談話的細節不同，他們分別強調了科學預防的各個方面；然而每個人的基本觀點是如此地相似，以致於我確信擴大談話範圍只會得到重複的內容。

所有我與之交談的人都有著基本相同的看法。他們認爲，注射抗霍亂疫苗以及採取其他的現代措施只不過是應付霍亂的又一方法，它們既非唯一，也非最重要的措施。

簡單地描述一下幾位談話人以及他們的談話內容或許會使事情更加明朗。例如，本地的一位鄉紳N老先生，爲一次在他和家人居住的那條街上舉辦的打醮儀式捐贈了250元，又爲另一次在他的店舖所處的那條街的打醮儀式捐了200元。在這兩次打醮儀式中，N先生分別擔任管事和總管。在其中的一次活動期間，我與N先生進行了長時間

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的談話。他讓我看了他的左臂，並告訴我說他的兒孫們都在醫院注射了抗霍亂疫苗。他表示完全相信抗霍亂疫苗的作用。然而，當談話繼續下去時，他說既使注射了疫苗，人們還是應該安撫魂靈。他說： 69
“畢竟誰也不知道他在無意中可能冒犯了哪一位神靈”。

另外一個例子說的是當地中學裡一位18歲的學生。在I區舉辦的打醮儀式上，他是一位茶童。當我與他談到這次打醮活動時，他非常興奮。他在當地醫院免費注射了兩次抗霍亂疫苗。他告訴我醫院只給每個人免費注射一次，但他“知道教會學校的醫務室可以注射三次。”他認爲醫院是爲了節省，並肯定只注射一次是沒有效果的。這位學生因而堅持醫護人員爲他注射兩次，並且聲明他可以爲第二次付費。他認爲注射抗霍亂疫苗是預防霍亂的唯一方法，但在打醮儀式上做茶童很快活。“再說，我父母也要我去打醮”。

36歲的W先生住在鎮南邊的一個村子裡，目前經商（曾任當地小學教員）。W先生七十多歲的母親與他和他的妻子住在一起。他們有三個孩子。W先生的父親因感染霍亂於不久前去世。在我與W先生交談之際，他的村子裡的打醮儀式剛剛結束。除了W先生的妻子以外，全家人都已注射了抗霍亂疫苗。W先生堅信注射疫苗的作用，並給我講述了以下的故事以證明他的信念。最初，他的三兒子不聽他的勸說，拒不注射疫苗。後來，這個孩子生病了。W先生便將兒子帶到醫院，打了針，並取回一些藥。這個孩子的病很快好了。可笑的是，W先生也知道，一個人只要感染上霍亂，注射抗霍亂疫苗是沒有作用的。他爲在本村舉辦的打醮儀式捐了50元，並且是儀式衆多的操辦人之一。

若在此一一敘述31位本地人的談話內容，未免顯得囉嗦。總的說來，我與之交談過的31位本地人當中，大多數接受了某種形式的科學預防（主要是注射抗霍亂疫苗）。與此同時，他們也積極參與，或以

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

物質形式支持本地的打醮活動。既使是爲打醮捐贈較少的人，也絕不反對借助打醮或其他傳統的措施來抵禦流行性霍亂。注射抗霍亂疫苗，以及採取其他傳統的或現代的措施，都是衆多的預防和治療方法中的一種。在西城人看來，僅僅依靠注射抗霍亂疫苗，或任何其他一種方法是很不明智的。

並非所有注射了抗霍亂疫苗的人都心甘情願地那樣做。一些父母
70 雖然不阻攔他們的孩子們接受注射，但自己卻拒絕那樣做。因此，常見的現象是，大多數在打醮現場觀看儀式的孩子們（上學的和不上學的）注射了抗霍亂疫苗，而多數參加打醮儀式的成年人卻沒有注射過疫苗。當地的一位廚師和他的妻子負責料理教會學校單身教職員的雜務。廚師讓他的妻子和孩子們在校醫務室接受了三次疫苗注射，但他自己在注射了第一次以後，絕不再注射第二次。廚師對我說：“太疼了”。他的妻子是在許多人威脅要解雇她的壓力下才注射了疫苗。通常情況下，她比她的丈夫容易被說服一些。

極少的當地婦女接受了霍亂疫苗注射。我有機會與之常常交談的女人們也說：“太疼了”。在31位談話人當中，唯一一位接受了注射的女人是一位寡婦。她常常去廟會，也時常參加其他的祭祀儀式，然而她也很容易接受學生們的生活方式。學校女生宿舍樓的一部分是她的房產，因而她幾乎認識所有的女學生。其中一些女學生與她特別友好，她因此很引以爲榮。她接受疫苗注射絲毫未影響她的傳統觀念。

“太疼了”是當地人最常用來拒絕注射的理由。然而，從許多其他的事實來看，這個理由顯然是一種客氣的托辭。簡單地說，拒絕注射的人根本沒有意識到注射疫苗的重要性。在緊急情況出現的時候，例如患了黃疸病，人們會毫不猶豫地請本地的針灸醫師或江湖郎中在他們的心臟或腹部扎進長長的銀針。這些針既不尖，當然也沒有消毒。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

既使是道士們和他們的弟子們也並不反對個人去注射抗霍亂疫
苗。我沒有資料說明道士們注射了疫苗，但我記得一位小道士曾試圖
在醫院設立的一個醫療點要求注射疫苗。這位小道士參與了三次打
醮。當他來到這個醫療點時，他穿著普通人的便服。一位醫護人員大
概認出了他的身份，因而問他什麼是預防霍亂最有效的“方法”。這
位小道士回答說他也不能肯定。醫護人員隨後告訴他有三種方法：(1) 71
喝未煮沸的水；(2)念經，拜佛求神；(3)注射抗霍亂疫苗。小道士意識
到醫護人員譏諷的語調，因而還未注射疫苗便憤憤然離開了。

一位自稱當時在場的朋友向我講述了事情的經過。我不敢擔保所有的細節都屬實，但事情若真如所述，我們又一次看到人們盡可能採取各種方式來保護自身免遭霍亂的侵襲。

3. 神顯靈了

在E區（圖1）最後一次打醮活動開始的幾天前，氣候突然變冷。打醮期間，天空總是陰雲密布，不時有零星小雨。從打醮結束的那一天起，大雨連續下了一個星期，氣溫更低了。由於霍亂病菌生存的最佳溫度是27°C左右，過份低於這個溫度，病菌便會失去活性。因而，這場大雨之後，霍亂惡夢也隨之消失了。[2] 然而這一現象卻使人再次深信，應付瘟疫的最佳傳統方法非打醮莫屬了。事後，沒有人談論天氣突然變冷與霍亂隨之消失之間的關係，也沒有人談論打醮，禁

2. 較強的溫度與較高的氣溫，伴隨著斷斷續續的雨水，最易於霍亂病的發生。地域的特 72
殊環境也可能引發流行性瘟疫。Philip H. Manson-Bahr 編，《曼森熱帶疾病》(*Manson's Tropical Diseases*)，第十版(London: Cassell, 1936), p. 450. 此外，“霍亂桿菌在30°C的鹼性介質中最易繁殖。在溫度低於15°C或高於42°C時，桿菌便停止繁殖。溫度高於50°C時，桿菌便會死亡”。出處同上，p. 440.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

71 食某些食品，禁止隨地扔拉圾，以及使用土藥方對制止霍亂的作用。
這些措施，以及採取這些措施後可能產生的效果在人們看來是必然
的，因而無須談論。沒有人再關心科學的抗霍亂疫苗。假定外界的因
素持續影響西城的話，隨著時間的推移，無疑會有越來越多的當地人
接受科學的方法；然而從我獲得的資料來看，西城人不一定會背叛從
祖先那裡承襲下來的傳統。因而，在西城人的心目中，科學方法將與
打醮，衆多的土藥方，以及禁食某些食品的地位相等。

從西城至昆明的滇緬公路上所有的城鎮，甚至在霍亂波及到的昆
明，類似於西城的打醮儀式隨處可見。還不僅僅於此，如果我們細心
72 觀察，我們發現從中國的中原地帶至北方，從大西南至西北，人們打
醮是爲了同一目的，或是在人們面臨某種災難的時候。據記載，至少
有一位國民政府的內閣部長，在其權力達到頂峰時期的三十年代，因
爲一次嚴重的乾旱而組織了一次大規模的打醮活動，其形式與西城的
打醮類似，但持續了更長的時間。這位部長的行爲遭到了國內現代教
育學家們的批評，以及新聞界的嘲諷。然而若以整個中華文化爲背
景，這位部長的作法與西城居民們的行爲相比較，並沒有什麼特別之
處。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第七章

魔法與科學

現在，我們可以就本書提出的第一個問題來更加仔細地分析前文 73
的資料，即人類生活中魔法與科學之間的關係。

首先值得注意的是，前文所描述的一切活動，無論是傳統的或是現代的，均發生在霍亂流行期間大約一個月的時間裡。人們同時舉行各種活動。多次打醮儀式的日期也在同一天。人們在舉行打醮活動時，各種土藥方和道德方面的規勸也被張貼在各處。一些西城人注射了抗霍亂疫苗，而另一些人則借助傳統的藥方。無論這些預防方法的本質是什麽，本鎮的居民不可能在擊鈸和念經的聲音響徹全鎮的時候仍然做局外人。一些活動的作用是相互補充的。以煙熏來潔淨空氣，清掃街道，禁食魚肉，禁慾，以及不再在小溪邊洗涮都是打醮儀式的補充。這些措施都是爲了取悅於神，以便得到神的幫助。人們還借打醮儀式超度新近亡人的靈魂。

1.溶合在實徵知識中的魔法

從人種學家的角度，以及現代科學對霍亂病病因及其表現的認識
來看，西城人採取的一些措施無疑是具有科學性的，或者說是以經驗 74
爲依據的，而另一些措施的本質則明顯是超自然性質的。

雖然我們可以將某些種類的蔬菜和水果被禁止食用的作法看成是

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

取悦於神或者避免胃“寒”的行爲，但它實際上制止了霍亂的流行。當地人在食用水果時，通常不洗，也不削皮，而蔬菜是在小溪中洗涮後便生吃，或加以簡單地烹飪後食用。因而此時禁食某些蔬菜和水果便有其明顯的科學衛生價值，否則這些蔬菜水果是最容易傳播霍亂病菌的。

禁食魚肉也是同樣的道理，因爲“在攝氏30–40度之間，桿菌在鹼性介值中繁殖最盛…肉、肉湯、血漿，營養膠質和馬鈴薯均是理想的繁殖病菌的介值”[1]。因而，在霍亂流行期間，禁食肉類和馬鈴薯的衛生價值也是不可忽視的。

然而，人們採取的其他措施與科學似乎無多大聯繫。祈禱，各種儀式，以及道德禁令或許有助於穩定一個在心理上受到極大騷擾的村鎮，但從科學的角度來看，這些活動無法阻止流行病的擴散。

除此之外，人們採取的一些措施可能帶來與人們的期望完全相反的效果。例如，刺破指尖放血的作法，可能導致嚴重的感染，以至完全破壞隨後的血清治療；飲用取自山洞中或是香爐改成的噴泉中所謂的聖水，可能使感染更進一步惡化。

根據本書第一章中定義的科學標準，我們可以將人們應付霍亂的傳統方法分爲三類：可能產生有益效果的方法；對霍亂沒有任何防治效果的方法；與所期望的結果適得其反的方法。表2對此有較詳細的說明。

76 從表2中，我們清楚地看到，實徵知識（科學）不僅與魔法溶合一起，而且人們還往往在錯誤觀念的左右下運用這些實徵知識，因此，當一位人類學家在分析霍亂流行期間人們的行爲時，兩個現象體

82 1. Philip H. Manson-Bahr編，《曼森熱帶疾病》(*Manson's Tropical Diseases*)，第十版 (London: Cassell, 1936), p. 392.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

（魔法與科學）之間的界線在他眼中是一清二楚的，而對西城人來 76
說，這種界線在他們的頭腦裡是不存在的。

表2　措施與效果 75

西城人所採取的措施	西城人爲達到最終目的（驅除霍亂）因而期望他們採取的措施所產生的效果	以實徵知識和科學的角度來看，人們所採取的措施的效果
禁食的各類食物，包括馬鈴署、豆角、蘿蔔、所有味酸的水果、新鮮肉類、魚、南瓜、茄子等。	取悅神祇避免胃「寒」	禁食肉類和馬鈴薯將抑制桿菌的繁殖和擴散，而禁食其他食物與防治傳染病並無直接關聯。
禁止在街道上堆積垃圾和人畜糞便	爲神祇潔淨空氣和空間	大環境衛生條件的改善，有利於消除霍亂
強調道德規範	淨心以取悅於神	與傳染病無明顯關聯
打醮與談經	求神保佑求神饒恕我們的罪行「這是集體應付霍亂的適當方法	與傳染病無明顯關聯
將仙人掌掛於住宅大門上；在住宅的門上和牆上蓋手掌印；用石灰在住宅門前畫半圓等	阻止傳染病精靈	與傳染病無明顯關聯
藥方	治療霍亂預防感染霍亂	有的產生適得其反的效果。有的對霍亂沒有任何效果。有的產生預期的效果
飲用聖水	治療和預防霍亂感染	有可能增加感染霍亂和死亡的機率

諸多傳統的措施同時出現，西城人對傳統方法的觀念，以及參加打醮儀式的人們對注射抗霍亂疫苗和其他現代預防方法的態度都說

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

明，科學與魔法在西城人的頭腦中並沒有明確的界線。

如果說人們對表二中所列舉的稱之爲實徵或科學知識的措施還持有懷疑的話，那麼對霍亂病的現代防治方法的科學性應該是堅信不疑的。霍亂是現代科學完全征服了的人類疾病之一。引發霍亂病的細菌，這種細菌傳播的方式，病發後的症狀，治療霍亂病人的有效方法，以及如何有效地預防感染上霍亂都已爲人們所知。(2) 現代醫學權威們甚至認爲"對傳染性疾病的周期性和濕度的綜合研究可以預測可能發生的傳染性疾病"(3)。

西城的幾大群體——學校，教會學校，以及醫院都採取了科學的預防方法，其結果是無一人感染上霍亂。按理，這一事實足以告訴西城人，採取科學措施的巨大作用，以及傳統方法相形之下的無效。然而，當地人不但對科學方法沒有表現出很大的熱情，甚至那些注射了抗霍亂疫苗的人，同樣支持打醮的活動，同樣採取其他的傳統方法。因而，我們不但發現科學和魔法在西城人的頭腦中沒有明確的界線，魔法並不一定填補科學的空白，我們還看到了里韋布托(M. Levy-Bruhl)稱之爲原始心理狀態的一幅圖畫。西城人在可以獲得現成有效的科學方法的時候仍然固守著顯然無效的魔法。對於里韋布托的這種說法，馬林諾斯基是堅決反對的。(4)

里韋布托沒有意識到的是，科學作爲一門實驗學科在所謂的原始社會是不存在的，而建立在觀察之上的實徵知識卻十分豐富。然而，

---

82 2. 關於一個注射了抗霍亂疫苗的人在接觸霍亂桿菌時，疫苗究竟有多大的預防作用，現代醫學衆說紛紜。多數人認爲，疫苗的預防作用並非百分之百。然而，在諸如西城這樣的一個社區，完全避免接觸霍亂桿菌是很容易做到的。

83 3. Manson-Bahr,《曼森熱帶疾病》, p. 391.

4. 希望了解法國社會學家 Lucien Levy-Bruhl 支持的邏輯思維前心理狀態的讀者，應該閱讀其著作《原始社會的心理作用》(*Primitive Mentality*) (New York: Macmillan, 1923)的英譯本。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

馬林諾斯基的錯誤是，他沒有意識到他試圖在魔法和實徵知識，或科
學兩者之間劃分的絕對界線在任何社會衆多的人類行爲範疇中並不普 77
遍。只要審視一下歐洲的醫學史，我們便可以發現，將魔法與科學絕對一分爲二的作法既不代表公衆的思想，也不代表理論家和醫生們的想法。[5] 只要觀察一下今日歐美人的生活，我們也發現，一種絕對的科學思維並不完全代表純粹的，或者說應用科學家們，哲學家們，以及教師們的思想。另一個普遍存在的現象是，許多科學家，醫生和技術員在他們的職業範圍內遵循的是科學的邏輯推理，但在諸如種族、性別，或國內國際政治的事務中，他們常常持有與已知事實完全相反的觀點。實際上，在純專業，純科學和純技術的事物中，科學邏輯也並非遍及各個角落。看看巴斯德的細菌理論，切利略的宇宙日心說，孟德爾修道士的基因發現，以及富爾頓的汽船，我們就知道這些事物在當時是多麼令公衆們難以接受。

2. 文化、社會組織和人們的觀念

鮑亞士沒有詳細闡述所希望存在，但實際生活中很難找到的“邏輯思維前”與“邏輯思維時期”之間思維方式的差別。但鮑亞士指出，在所有社會中，無論社會發展程度如何，人們的生活方式（即人們的思維和行爲方式）是建立在他們的文化傳統觀念之上的。

我研究原始人信仰所得的第一印象是，他們的感官認識能力很
強，但邏輯分析能力卻較弱。我認爲其間的原因並非由於原始人的大 78

5. 見Erwin\Ackerknecht，〈醫學史話〉(“Medicine Through the Ages”)，《默克報導》(*Merck Report*)，1946年7月和10月，1947年1月；Iago Galdston，〈催眠與動物的吸引力〉(“Mesmer and Animal Magnetism,”)，《錫巴論叢》(*Ciba Symposia*)，1948年3－4月，pp. 832－37. 83

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

腦有什麼根本差異，而在於傳統觀念決定了人們怎樣去理解每一個新認識。

原始人與文明人之間思維方式的差異似乎主要是與新認識密切相關的文化內容之間的差異。

當我們認識到，無論在文明社會還是在原始社會，一個普通人只有將當時當地的情形與他早先的經驗積累相結合才能解釋一些現象的時候，我們就意識到，這一作出解釋的全過程完全取決於傳統文化內容的特徵。因此，民俗對於決定人們的思維模式是至關重要的。時下流行的哲學觀點也極大地影響著民衆的思維模式，主導的科學理論便左右著科學研究的特徵。[6]

我並不贊成鮑亞士採用"原始"的字眼以區別所謂的"文明社會"[7]。然而他的觀察結果在一切人類社會中有其眞實性。

做爲社會的一員，一個人在其成長過程中不斷地受到他人的影響和影響他人。一個人不可能每走一步就停下來仔細分析他／她所遇見的現象本質究竟是屬於超自然的還是科學的，但他／她會自覺或不自覺地將新的經驗與早先建立的反應系統結合起來。因而在這個個體的反應系統內，科學和魔法各占的比例在很大程度上就取決於鮑亞士稱之爲的"傳統文化內容"。若一種文化的傳統內容之整體是以超自然的成分居多，那麼人們所吸收的和反饋的內容便多是超自然性質的。若是換另一種文化，其傳統內容之整體側重於科學和實徵經驗，那麼人們所吸收的和反饋的內容便會與科學相一致。在兩者之間的任何一種情況下，既然產生決定作用的是文化而不是人，既然人是因爲生活

---

83 6. Franz Boas,《原始人的心靈》(*The Mind of Primitive Man*)，修訂本(New York: Norton, 1938), pp. 220－22.

7. 見許烺光,〈對「原始」概念的再認識〉("Rethinking the Concept 'Primitive,'"),《當代人類學》(*Current Anthropology*), 179, 1964年6月, pp. 169－78.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在文化中而獲得文化，而不是每走一步便以理性來分析能否科學地或符合邏輯地接受某一種現象，那麼所謂邏輯思維，產生邏輯前的思維，以及非邏輯思維的提法是不確切的。在兩種社會形態中，都存在著邏輯，然而各自邏輯的前提與內容均以各自特定的文化爲基石。

雖然鮑亞士的觀點是正確的，但他並未對其進行深入的探討。任
何一個社會，既使是一個沒有文字的社會，其傳統文化內容之整體也 79
往往超出任何一個社會成員所能完全掌握的範圍。在有文字的社會中，諸如中國或者法國，其傳統文化內容之積累是如此豐厚，以致於個人瀏覽全貌已是困難之極，更不用說完全加以吸收了。

值得慶幸的是，任何社會並不要求其成員掌握全部的傳統文化內容。在每一種文化中，個人在社會機制的引導下，對傳統文化內容的某一部分加以溶合或反饋。因此，儘管耶穌教導人們"送上你的另一半臉，"但現實生活中的基督教社會並沒有要求其成員一定要實踐基督的箴言。中國古代歷史上出現過衆多的理論和應用科學家，然而在西方科學家李約瑟，合作者王鈴和魯桂珍以連載的形式發表他們的宏篇巨著〈中國科學技術史〉之前，既使是受過教育的中國人對這些科學家們的巨大成就也知之甚少。[8]

人們通常以兩種方式互相影響和影響他們周圍的世界。這兩種方式是：角色和情感(role and affect)〔譯註：affect與feeling在本書皆譯作情感或感情，並不細分前面兩者中文與英文意義之差別〕。角色意味著一個人的價值；意味著一個人可以利用物品，提供服務和技術以換取他人的等價物，或謀求他人的利益。這種角色可以在短時間內產生，並且是可以終止和改變的。隨著一個社會逐漸工業化，人與人之間角色的差距加大了，變得多樣化了。這可以從汽車行業，選舉，

8. 本書文獻部分列有李約瑟著作目錄。 83

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

電信業，以及養育孩子各個領域得到證實。然而，在社會，經濟和政治的發展過程中，情感卻很少發生變化。情感就是：愛或恨，同情或嫉妒，抱負或感情疏遠。感情包括的內容並不多。我們的祖先可能會被現代的電腦，複雜的商業和犯罪手法弄得眼花繚亂，但他們仍然能夠理解我們對孩子與愛人，勝利與失望的感情。如果說，在時間的長河裡，這些情感有所變化的話，其變化也是微乎其微的。

3. 精靈或細菌

以上的論述使我們進一步理解了爲何西城人在能夠借助有效的科學措施應付霍亂的時候，他們仍然固守著顯然無效但年深月久的超自然方法。人們對傳統方法情感上的依戀以及人們作爲同一社區成員相互情感的聯繫決定了他們的觀念和行爲。

81 表3對西城人的傳統方法的邏輯思想以及對建立在現代科學基礎之上的行爲背後的邏輯思想均做了說明。很明顯，在應付同一場流行性霍亂病時，對於一個西城的成員，一個在西城文化環境中長大的人，實行一些禁忌和祈求神靈是完全符合邏輯的，正如注射疫苗和住院治療對於一個深信科學的人是正常的邏輯一樣。在兩種情形下，人們對病情的診斷以及採取的應付措施均是由文化決定的。

當西城人在他們的社會中成長時，他們便獲得了關於鬼魂，瘟疫精靈，神祇的懲罰以及個人的命運的一些概念。他們將疾病防治的大部分工作交予這一文化中的專家們（道士巫師們）來主持。與專家們相比較，大多數西城的居民們對祭祀儀式和超自然物的概念較模糊。

在另外一種文化，但類似的情形之下，歐美人獲得了關於細菌，醫院、藥物和注射的概念。他們將疾病的防治交給他們文化中的專家（醫生和公共衛生官員）。與他們的專家相比較，一般的歐美人對治

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表3 爲應付流行性霍亂，西城的傳統邏輯與現代科學邏輯 80

	病情分析	應付方法	期望的結果
西城的邏輯	霍亂是由罪惡，無子嗣的鬼魂和命運引起的，有時是由感染或污染引起的。傳播疾病的主犯是瘟疫精靈，它們是瘟神在接受了更高一級神祇的命令之後釋放出來的。	對全鎮來說，打醮儀式，禁食禁污將安撫神祇，神將收回瘟疫精靈。其他懷有報復心理的靈魂也必須得到相應的照顧，以免它們惹麻煩。對個人來說，人們求助於藥方和其他一些治療方法。既然病情分析並未對各種病因做明確的劃分，人們在同一時間可採用所有的方法，採取的措施越多越保險。	對全鎮來說，人們希望傳染病早日結束。對個人來說，人們尋求的是治療和預防的方法。
現代科學的邏輯	顯微鏡顯示出霍亂感染是由霍亂桿菌引起的。霍亂桿菌在適當的溫度和中介質當中繁殖極快。這些細菌會入侵人體，導致死亡。這種病菌容易攜帶在食物和未煮沸的水中從一人傳給他人。	對全鎮來說，通過消滅蒼蠅，淨化水，禁止食用自然冰塊和生冷食物來制止細菌的傳播。總的衛生環境得到加強。爲徹底避免個人感染上霍亂，每人應注射80億單位疫苗／cm3。已經感染的病人，應住院或在家中治療。堅持採用一種治療方法。病人的排泄物和嘔吐物應妥善掩埋。	對全鎮來說，人們希望傳染病早日結束。對個人來說，人們尋求的是治療和預防的方法。

療霍亂的注射劑的質量和數量，以及入院治療的方法和藥物都不十分 81
清楚。

在以上兩種情形中，決定人們是否傾向依賴超自然方法還是科學方法的不是他們本身，而是文化和社會，一個人的傳統文化內容往往是指導他／她行動的情感條件。

當我們研究新事物在任何一種文化中被接受的方式時，我們發現傳統文化內容在這時產生更加重要的作用。無論進入一種文化的新事

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

物是一位神祇，一種服裝樣式，一件人工製品，機械部件，治療某種疾病的方法，或是某種政治意識形態，決定的因素首先是一個社會中整體的傳統文化內容以及個人在社會中的地位。

4. 重新解釋和信仰合併

“重新解釋”(reinterpretation)這個詞能夠最貼切地歸納以上所論述的過程。赫斯科維茨(M.J. Herskovits)在其著作中發展和論證了這一說法。根據赫斯科維茨的說法，重新解釋“是將舊的意義冠之於
82 新事物或是新的價值觀改變舊的文化意義的過程。這一過程在社會的內部進行，世世代代延續下去，不亞於使一外借來的事物結合到某一文化的過程”(9)。

將這一概念用來分析我們正在研究的資料，我們便可以理解爲何西城人認爲僅僅注射抗霍亂疫苗和僅僅採用現代科學的防治措施是不明智的。在一個現代醫學和醫生沒有一定地位的文化環境中，在一個出現流行性霍亂或其他危機（如乾旱）時，人們採取一ㄉ可以獲得的措施來應付危機的社會中，(10) 如果人們要接受任何新的治療方法的話，這種新方法也只能是人們採用的衆多的方法之一，或與其他方法同時使用，或與其他方法先後交替使用。

有的時候，重新解釋的過程以完全結合和轉變的形式出現，將舊的內容冠以新的名稱或將舊的名稱換以新的內容。這種情形用“信仰

83 9. M.J. Herskovits,《人類及其成就》(*Man and His Works*) (New York: Norton, 1948), p. 553.

10. Erwin Ackerknecht, 同樣指出，醫學在理論和實踐中的模式與文化模式是密切相關的。見〈原始醫學與文化模式〉(''Primitive Medicine and Culture Pattern''),《醫學史報》(*Bulletin of the History of Medicine*), 12, no.4, 1942年11月, pp. 545—74.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

合併”(syncretism)[11]一詞來形容更加貼切。在西城流行霍亂期間，人們禁食水果和魚肉的作法可能起源於這些食物將加速細菌傳播這一現代醫學知識。然而，當這些禁忌出現在西城時，它們就變成了傳統觀念中爲神祇潔淨那個地區的一些說法。用石灰粉在住宅門前畫半圓的作法無疑也起源於現代科學知識。在一些西城人看到學校和醫院用石灰粉消毒之後，鎮內一些年長的人便清楚地回憶起十年前石灰粉出現在西城的情形。然而，西城人並沒有像中國內地的醫院和其他一些現代機構一樣，將石灰粉撒在公共廁所和病房的內外，他們認爲用石灰粉在其住宅大門外畫一個半圓將加強門上和牆上仙人掌和手印的作用。

11. Herskovits,《人類及其成就》(*Man and His Works*), p. 553.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第八章

香港的文化延續

在我目睹了西城爲抵禦霍亂而舉行的打醮儀式30年之後，我又親眼看到了香港新界沙田地區的人們爲了一百多年前發生的一次淋巴腺鼠疫而舉行的打醮活動。 85

1975年的沙田與1942年的西城在某些方面有著天壤之別。當時的西城，只有一條土路通往鎮南邊20英里處的地區首府大理。這條土路再向南行25英里便抵達下關。下關是當時相當有名的滇緬公路途經的一個城鎮。從下關至大理，沒有任何定期往返的交通工具。1941年，我爲了要去西城，從昆明坐了一輛貨車沿滇緬公路到了下關，接下來便是依靠雇來的兩匹馬——一匹馱著我，另一匹馱著我的行李到達西城的。從下關至西城，我們走了12個小時。

1975年的沙田是繁忙的廣東至九龍鐵路線上英國管轄範圍內的一個大站。這列火車可將九龍的乘客在20分鐘內送到沙田。除此之外，多路公共汽車，小公共汽車和出租車連接著沙田與香港的其他地區。啓德飛機場距沙田僅只半小時的車程。電話和電報使沙田人能夠在極短的時間內與世界任何地方取得聯繫。1942年，人們還從未聽說過電視機，但在1975年的沙田，電視機已進入了尋常百姓的家裡。1942年的西城，只有避難的教會學校有一台短波收音機，正是從這一台收音機裡，我們聽到了關於珍珠港的新聞，稍後又聽到了英國的兩艘巨型戰艦“HMS無敵號”和“HMS威爾士親王號”在被遣往新加坡去執 86

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

行保衛任務後不久便被日本的轟炸機擊沉的消息。

1942年，大多數的西城人是文盲。能夠讀寫的男人不到百分之十，女人不到百分之一。全鎮僅只兩人受過高等教育，另有鎮內首富的一個女兒當時在避難的教會學校就讀。然而，1975年，沙田的近30,000居民當中，[1] 大多數人受過小學教育。實際上，許多小販和店舖經營者成年的子女們受過中學和高等教育，或正在上大學；相當多的人正就讀於加拿大，英國和美國的大學和研究院。

儘管西城在1942年有一所醫院和教會學校的一個診所，但鎮內絕大多數的居民仍習慣傳統的中醫。絕大多數的兒童是由傳統的接生婆在家裡接生的。沙田地區的醫療保健屬於香港政府醫療健康部管轄。一所婦幼保健中心同時設有門診部，接收各類病患者。病人隨時都可進入香港和九龍地區的42家醫院（包括15家屬於政府的醫院）中的任何一家進行治療。醫院一直還給予無法支付醫療費用的人免費診治和住院治療。

據香港醫學協會1969年實行的一項調查表明，香港地區開業的中醫與人口的比例是1:1,161，而西醫與人口的比例是1:1,720。[2] 1942年西城的開業中醫有3人，中醫與人口的比例是1:2,666。鎮內還有接受西醫培訓的醫生3人，另有教會學校的內科醫生1人，因而西醫與人口的比例是1:2,000。

在1975年，前往香港的旅遊者除了需要接受天花疫苗的接種以

112 1. 根據香港人口統計資料，1971年沙田人口為19,024。從那以後，人口安置項目使人口增加了近三分之一。然而，近期剛剛完成的居民安置區可容納20,000人口，因而人口總數在近期可望達到40,000。

2. 摘自Rance P.L. Lee，〈香港的醫療保健服務系統：一個走向現代化社會中的職業分化〉("Health Service System in Hong Kong: Professional Stratification in a Modernizing Society,")，《探索》(*Inquiry*)，期12副刊，1975年6月，p. 53.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

外，不再被要求接受其他疫苗的接種。[3] 數年前，政府將加蓋的錫罐子掛在電線桿上，以便居民將捕殺的老鼠投入其中。如今，這樣的罐子偶爾還能看到，但人們已經有很多年沒有使用這樣的罐子了。

1. 建醮請柬與建醮人員

在沙田，"醮"的中文發音略有不同。沙田人說"建醮"。在建 87
醮之前，所有報紙，家庭的戶主，以及香港和九龍地區與沙田有定期生意往來的重要商號均收到了紅色燙金的正式請柬。請柬是以醮會的主席們，以及醮會組委會的主持和副主持們的名義發出的。憑這份請柬，人們便可以出席醮會的開幕式和隨後的雞尾酒會。這次建醮的時間訂在1975年11月14日（陰曆10月12日）星期五下午四時。活動將持續四天五宿。儘管新界的秘書長，尊敬的大衛・愛克斯—瓊斯(Honorable David Ackers-Jones)的請柬上寫明了他是儀式的"司儀"，但他所做的不僅僅是出席這次儀式，也不僅僅是在建醮場地的入口處被介紹給組委會全體成員後，用英語講幾句話。在另外一些官員們講話之後，尊敬的大衛・愛克斯—瓊斯接受了贈予他的禮品。隨後，他在主祭壇前供香，正式開始了建醮儀式。幾個參加活動的村子隨後表演了舞獅。最後，開幕式爲參加活動的客人們獻上了茶和素的麵食。

參加這次活動的101名官員的姓名均被列入了請柬當中。列在首位的是新界秘書長，作爲本次活動的名譽主席；接下來的是沙田地區的長官，作爲活動的名譽副主席；新界郊區委員會的主任與兩位副主任，還有另一位王先生擔任了名譽秘書長。以上六位官員是本次醮會

3. 至1979年，進入香港和中國境內的人員不再被要求注射天花疫苗。 113

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

活動的最高名譽長官。醮會其他的官員爲：

主席	2
醮首	3
主持	1
副主持	2
財務官	2
經理	7
戲曲經理	9
安全官員	9
捐贈經理（負責監督各村的代表）	1
事務經理	27
家俱經理	4
食品經理	9
審計和會計	3
88 消防人員	4
秘書	7
健康官員	5

以上一些官員的稱謂與西城的不完全相同，但總的格式差別不大，無論是在西城還是在香港，排在名單前面的均是有較高社會地位，但並不爲醮會做具體事務的人。眞正主持事務的首先是年長的男人（擔任醮首，主持，副主持等），其次是年齡較輕，社會地位也相應較低的人（擔任食品經理，消防人員和秘書）。兩地的一個差別是，擔任西城打醮儀式的主持們均是當地的名流，與西城人有同樣的傳統信仰，而在沙田儀式的名單上，排在前兩位的人〔新界秘書長大衛・愛克斯—瓊斯和沙田地區長官邁克・孫(Michael Suen)〕，其信仰與當地人的並不相同。在西城舉行的打醮儀式中，由於縣府所在地距西城約七小時的步行或騎馬路程，因而縣長的姓名沒有出現任何名單上。如果西城的災難是發生在縣府所在地，或是距縣府所在地較近的地方，縣長官的姓名無疑會出現在名單的首位。三十年代期間，雲南省另外兩個地區的居民們舉行了龍神遊行，以求龍王降雨。兩地的

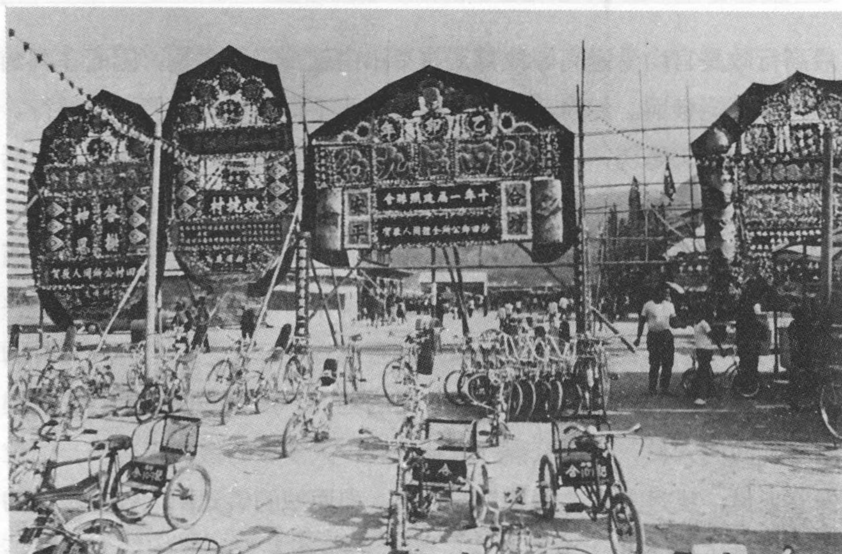
www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

最高行政長官均受過高等教育，並不相信龍神降雨之說，因而在開始的時候拒絕參與。然而，最後這兩位長官不得不與居民們一同遊行。按照中國人的傳統，任何一地的最高行政長官必須在任何場合，包括靈魂的世界“領導”他們的民衆。

沙田與西城的打醮儀式在其他方面的差別也僅僅是表面的。在西城，人們沒有在舉行儀式前發送印製的請柬，取而代之的是貼在公共場所的告示。儀式主辦人的姓名也沒有寫在告示上，而是寫在另外的黃紙上，貼在儀式舉辦地最引人注目的地方。西城的儀式沒有主管健康和表演的人員，也沒有審計會計人員，大多數的儀式只有一、二位保安人員，或是主管“供品”的財務。與西城的儀式相比較，沙田的主辦儀式人員名單上沒有“廚師”，“煮茶人”，“招待”，“茶童”，更沒有“祭壇上的司祭”。在沙田舉行的儀式上，食品和飲品是由餐館和專門的廚師製做的，在道士舉行儀式和念誦經文時，沒有人跪在祭壇上。 89

一些差別僅僅是由於兩地不同的實際情況造成的。西城的儀式完全不需要消防人員，而在沙田鎮，人們用木柱和草席精心搭建的巨大醮台是不能沒有消防人員的。西城的儀式沒有設專門的“保安人員”，但在儀式接近尾聲的時候，當地的一隊保安人員參加了送瘟神的遊行。然而，這些保安人員的參與是爲了與瘟神一同收回先前被釋放出來的瘟疫精靈，而並非爲了維持秩序或是鎮壓諸如偷竊之類的犯法行爲。沙田位處一個更廣闊更複雜的社會環境中，香港其他地區的各類犯罪份子很容易進入沙田，在這種情形下，保安人員是不可或缺的。最後一點差別是，在參加1975年沙田打醮活動的長輩們中，沒有一人是這一活動的“創始人”。沙田人每十年在陰曆的同一個月舉行一次打醮活動，這一習俗已延續了一百多年，而且有可能繼續下去。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458



90 照1　由沙田區各村爲建醮送來的賀匾，立在醮場入口處的兩邊。類似的賀匾亦裝飾了粵劇屋



91 照2　祭祀社公社母的大殿夜景

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

2. 自然場景 89

在打醮現場，人們用木柱和草席搭建了臨時性的房子，最大的一間要數粵劇屋。粵劇屋內有2,000個坐位，另外還有空間可容納站著的觀衆。屋內爲唱戲人和其他演員搭設了戲台，爲觀衆設了條凳。戲屋被裝飾得喜氣洋洋，正面掛了許多色彩鮮艷的匾，類似人們裝飾婚禮、壽禮、廟會和其他吉慶時節的場地一般。幾條掛滿各種海上信號旗的金屬線被固定在了整個戲屋上。各個村子、學校、協會送來的鮮艷華麗的賀匾和錦旗放在戲屋的入口處。每一塊賀匾和每一面錦旗上都寫著“建醮盛會”，或是寫著感謝神和醮會主辦機構的字樣。送來的賀匾如此之多，以至於戲屋的兩側全擺滿了。

在粵劇屋的對面有一座大殿，供奉著社公和社母。社公的一部分責任與西城的瘟神相同。兩者不同的地方在於，瘟神在1942年給西城帶來了流行性霍亂，但社公並不是一百年前帶給沙田人淋巴鼠疫的魁
首。社公是應沙田民衆的請求來消除傳染病的。社公殿是人們祭拜的 92
主要場所，因而大殿的建築結構和裝飾都最爲講究。儘管大殿的基本建築材料也是木柱，木板和結實的繩子固定在一起的席子，與別的建房材料無甚差別，但社公殿所使用的結實的柱子，橫梁和弓形瓦頂均包蓋了五顏六色的硬紙板，因而整個大殿看起來就像一座一流的磚石祭祀殿堂。晚間，大殿內和房檐屋頂上的照明燈徹夜通明（其他的建築亦如此）。

走近社公殿，首先映入眼簾的是兩隻巨大的，金黃色的三角鼎，每隻鼎內都立著一個高大的龍形柱子。三角鼎的兩側各放著一個巨大的，紅黃兩色的燭台，其形狀是漢字“壽”字的古體。兩個燭台上各放著一隻粗粗的紅色蠟燭，燭台加上蠟燭足有六七英尺高。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照3　一信徒供香于社公殿柱子上的龍前。在1942年的西城，任何寺廟中都見到這樣的情景

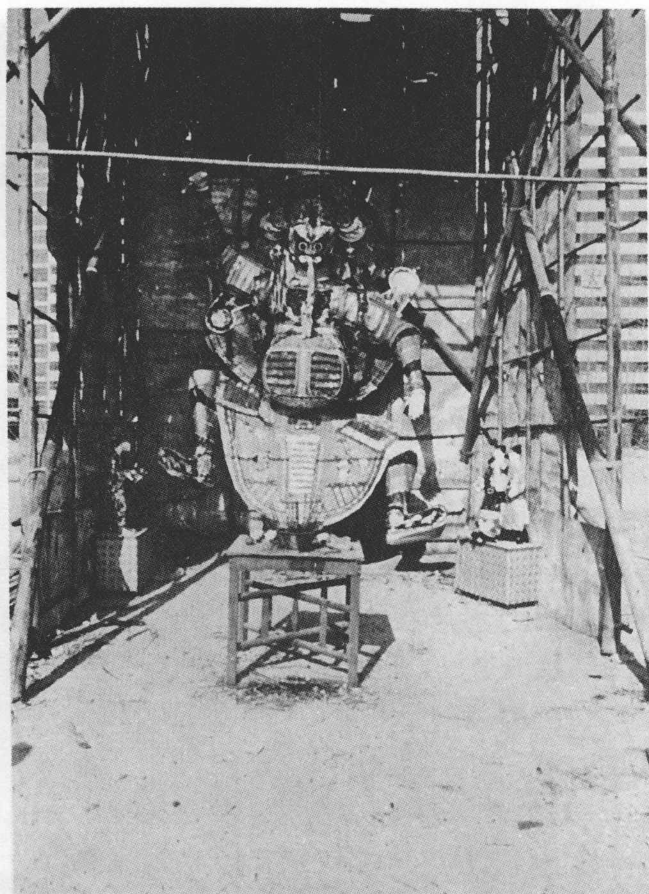
www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

再靠近大殿，但仍在大殿前廊之外，放著一張很大的香案。香案 92
上有一盞燈和三個相對來說較小的香爐，供祭拜人隨時上香。香案的前面放著一個約一英尺高的墊子，以便祭拜人在上香之後跪下來祈禱或磕頭。香案的四周有一紅色的帷子，上面繡著“答謝神恩”的字樣。人們的感恩之情在別的祭拜場所也隨處可見。

在社公殿的側面也有許多放在粵劇屋前面和側面一樣的賀匾。從外面看，大殿有兩層，然而第二層是虛設的，目的是爲了使大殿看起來更加雄偉。在大殿正面的第二層上掛著一塊匾，上面寫著“沙田九所十年一界平安盛醮”。在一層樓的屋檐下方掛著另一塊匾，上面寫著：“沙田春偉企業汕頭商人同賀”。修建社公大殿的資金是由沙田汕頭籍的商人們捐贈的，而春偉企業的汕頭人所捐最多。大殿的兩個側門上均有“會客廳”的字樣，說明客人們在此會面。在大殿的最裡邊，紅黃色華蓋的下面，端放著社公社母的塑像。塑像前有兩張香案。小的一張靠近塑像，上面放滿了常見的香爐，燭台和食物供品。緊挨著小香案的是另一張較大的香案（長寬均約12英尺）。這張較大的香案將小香案至前門的空間全占滿了。

除了社公大殿以外，打醮現場還有另外一些祭拜堂：(1)一所祭拜 95
道教五位神祇的祭壇；(2)一所祭拜三位佛教神祇的祭壇；(3)一所祭拜沙田區50個村子村神的祭壇，這些村神均由土地公管轄；(4)一所由亡人子嗣出錢超度亡人魂靈的祭壇；(5)一所祭拜城隍或地區神的祭壇。在城隍像的右側是土地公；左側是城隍的一名侍衛神，白髮尖帽，叫作“大無常”。在這五所祭壇中，祭拜道教神祇的殿堂是最大的，祭拜佛教神祇的其次，而其他的三個祭壇都較小。除此之外，打醮場地還有(6)一個被隔成數間的大房子，裡面貼著捐款人和醮會“贊助人”的姓名，這些姓名都寫在紅顏色的紙上；(7)一個十分寬敞的亭子（由木柱支撐著，有頂但無圍牆），人們可在裡邊吃到素食；(8)另外兩個

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



94 照4　關於圖片的神祇，當地人説法不一。有人説該神爲先鋒將軍，另有人説該神是觀音娘娘的變體。從外表看，該神倒酷似西城的瘟神

95 緊挨著的，三面圍住的棚子，其中一個的裡面放著一個硬紙板做的神祇。這位神祇身穿全副盔甲，黑色的臉膛怒目圓睜（與西城的瘟神像十分相似），另外一個棚子裡放的是一位白色臉膛，表情較溫和的一位神祇。據一些當地人說，這兩位神祇爲社公的“先鋒太鬼”（或“先鋒大將軍”）。然而另一些人卻堅持說它們是觀音的變形，其職

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

責就是“驅逐”或處置鬼怪。這兩位神祇均手持兵器，看上去仿佛在與敵人作戰一般。在兩位神祇像前各放著一張小桌子，桌子上面各有一個香爐，香爐裡插滿了點燃的香，桌子上還有一些常見的供品。最後，(9)是一個裝飾奢華的祭壇，與其他的祭拜堂分隔開來，此處供奉的是中國傳統文化中有名的八仙。

在醮會場地的入口處是一座色彩華麗的門樓。在這座門樓的後面另外還有幾座大門樓，均由參加醮會的各個村子搭建（見照1）。

3. 祭拜活動

現在我們要看看我們正在研究的這次醮會的核心部分，即祭拜活動。與西城1942年的一些打醮活動相似，1975年沙田鎮的醮會從11月14日持續到18日，整整四天五宿。1975年11月14日下午四時的開幕式是唯一一次有西方人出席的儀式。

粵劇

粵劇表演從醮會的第一天便開始了，一直持續了四天五宿。白天的觀衆僅坐滿了戲園的一半，但到了晚上，戲園便常常坐無虛席了。 96
人們表演的曲目並非總是帶有宗教色彩的，有許多是一些平常表演的曲目：愛情故事，與野蠻人交戰，老婦人喜得貴子，歌頌巾幗英雄，溫存丈夫馴服悍婦，以及白蛇化作美麗女子嫁給書生的動人故事。(4)

4. 有關白蛇故事的另一種情形，見許烺光，《家元：日本的眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*) (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1975), pp. 16－20. 本次醮會的兩位副主持認爲，白蛇的這一場戲並不適合在打醮儀式上演出。“那是一出悲劇（因爲白蛇被一位法師囚禁起來，破壞了白蛇與書生的美好姻緣）。打醮的場合需要一些讓人快活的曲目”。兩位副主持抱怨說：“但是戲曲組的人不讓我們知道就決定了。他們要了一些小權術”。 113

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一些讀者可能會問我爲何將戲曲表演納入祭拜活動中。根據古老的習俗，戲曲表演是人們感謝神恩的一個基本內容。西城的打醮祭拜儀式沒有包括這一內容，是因爲當時霍亂正肆虐全鎮。但據我了解。在中國境內的各個地區，人們在遭受水災旱災之後，或是在遭到土匪搶劫，流行性疾病的侵襲之後，都要舉辦一些公共的娛樂活動，以感謝神救助了當地的居民。實際上，一些富裕人家在得到久盼的貴子以後就常常請戲班子來家中唱戲。一些村子在喜獲大豐收以後也會舉辦同樣的活動，神人同慶。這一類的活動不一定都是盛大的戲曲演出。我本人在中國的各地看見過人們爲以上目的表演的皮影戲、木偶戲、說書、唱曲和地方戲（在中國的北方，人們表演的地方戲多爲秦腔和京劇）。

道士們的角色

背誦經文，念咒畫符是由雇來的僧人和道士，以及一些樂師們承擔的。道士們在醮會上擔任的角色較爲重要。在醮會進行的五天當中，他們每天下午六時許便開始各項儀式，直至凌晨過後才結束。

祭祀儀式上沒有布道。道士們身著紅色道袍，頭戴黑色帶角的帽子，交替吟誦一卷卷經書，每次吟誦都達數小時。有時，道士們在嗩吶、銅鑼、鐃鈸和鼓的伴奏下吟唱經文詩句。道士們此時吟誦的經文和樂師們演奏的音樂都是在中國十分普遍的。在儀式進行當中，道士們有時起身繞香案走一圈，或一邊繞著主要的祭祀殿堂和其他的祭壇行走，一邊吟誦經文，有時將點燃的香插在每一位神祇或精靈前香案上的香爐裡。

儘管社公社母的塑像被放在了主祭壇上，醮會也是以向他們謝恩
97 的名義舉辦的，但道士們的祭祀儀式卻主要集中在側邊的道教神祇祭壇的前面。這兒貼著道教各路神仙的畫像。這些畫像的色彩十分鮮

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照 5　一位信徒祈求社公社母的保佑

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

97 艷。在這個祭壇的上方掛著一幅橫幅，上面寫著："十年一界醮會"和"恭迎各路神祗"。

人們的供品

除了欣賞戲曲和觀看道士們的祭祀儀式以外，人們從一個祭壇走到另一個祭壇，供上香、蠟燭、食物、紙錢、以及跪在地上祈禱，或極其虔誠地磕頭。人們可以自由選擇，祭拜任何祭壇上的任何一位神靈。個人的祭拜也可以在白天或是晚上的任何時間裡進行。我看到一位婦人手拿一柱點燃的香，跪在社公神壇前長達一個多小時，祈禱時口中念念有詞；另一位年長的男人手中也拿著點燃的香，面朝"城隍"和兩位侍衛站立祈禱達半個鐘頭之久。在他祈禱完畢時，這位老人跪了下來，磕了九個頭。

有的個人或商行或許做得更多。例如，一家稱爲"何記餅屋"的商店搭了這座特別的"八仙"祭壇。這座祭壇的前面放著一張供桌，上面擺著常見的食品和香，另外還有一筒簽，供想要問神求簽或預卜未來的人使用。修建這座祭壇的餅屋地處九龍，但餅屋的主人和雇主均是沙田區一個村子裡的人。

喜歡嘲諷的人可能會認爲餅屋的這一舉動與其說是誠摯地向神謝恩，不如說是出於商業利益。在這一祭壇屋檐的下面有一塊牌子，上面用大字寫著這家餅屋的名字，而在祭壇高出地面的台子正面掛著一塊大的牌子，上面不僅有這家餅屋的名字，而且還有它的地址和電話號碼。

佛家的儀式

醮會期間的每一個夜晚，側邊供奉佛教神祗的祭壇也十分忙碌。在這個祭壇的正面牆壁上，分別掛著三幅彩色的佛教神祗畫像。中間

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的一幅是佛主釋迦牟尼。右邊的一幅是大和尚玄藏。據說，玄藏和尚 99
沿“絲綢之路”從中國步行至印度，取回釋迦牟尼原始眞經。玄藏滿載著梵文經書回到了當時的國都長安，隨後將其餘生致力於經文的翻譯和注釋。玄藏和尚是中國傳奇小說〈西遊記〉[5]中的主人公。在這部小說中，玄藏和尚有三位徒弟跟隨左右，孫猴子、豬八戒、以及沙和尚。在釋迦牟尼畫像左邊的一幅是觀音像（中國的慈悲女神）。

在這座佛教神壇的入口處掛著一幅横幅，上面寫著“經壇”兩個字。横幅上還掛著四個彩色的燈籠。在祭堂裡邊的天花板上，縱横交錯地拉著一排排電燈。

二十多位剃了光頭，身披黑灰兩色袈裟（與道士們紅黃兩色的道袍成鮮明的對比）的和尚主持了祭祀儀式。他們在佛家常用的“木魚”聲的伴奏下背誦經文，其目的是爲了超度那些因淋巴鼠疫或其他原因意外死亡的亡靈。

祭祀社公社母

我在前文指出，道士們的祭祀儀式主要集中在供奉道教神祗的祭壇前。然而人們並沒有忘記社公（供奉在裝飾最華麗典雅的主祭壇裡）。

在社公神壇前，人們沒有吟誦經文。在這兒，人們除了供上必不可少的香，並保證香火不斷以外，其他的供品主要是食物。在緊挨著神像的一張普通香案與祭堂的大門之間，放著另外一張更大的供桌。這張較大的供桌上放著各種彩色的動物：公雞、魚、馬、豬、羊、

5. 吳承恩，《西遊記》，節譯本， Helen M. Hayes,《僧人朝聖記》(*The Buddhist* 113
Pilgrim's Progress) (New York: E.P. Dutton, 1930), Arthur Waley,《猴王》(*Monkey*) (New York: John Day, 1943).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

虎、鴨等。每一種動物看上去都栩栩如生，棲息在一片做得非常逼眞的綠色灌木叢中，然後放在一個十分考究的高盤子裡。這些動物和綠色的灌木叢都是用麵粉做的。在醮會的最後一天，那些曾捐贈50元，並希望將一盤這樣的動物帶回家的人可以如願以償。(6) 除了那些栩栩
102 如生的動物以外，桌子上還放著成堆的柑桔，麵食和多層蛋糕，紅白玫瑰花，以及用麵粉做的各種神祇，天使和仙人的小雕像。

人們若將這些供品帶回家中，便會因此得福。這些可以食用的供品首先供給了神（假定已被神享用過），因而這些食品便成爲神賜的；其他的供品也因與神賜的食品在一起而不同一般了。

超度祖先的靈魂

在祭祀祖先亡靈的神殿裡邊，供奉著300多個亡靈的牌位。這個神殿是由一個稱作“福德協會”的自願組織修建和管理的。“福德協會”爲那些沒有後嗣的亡人，或親屬無錢舉行葬禮的亡人提供喪葬服務。供奉在神殿裡的每一塊牌位都被漆成了紅色，上面寫著亡故祖先及其配偶的名字。這三百多牌位已將祭壇插得滿滿的，以致於另外兩百多亡人的名字只好寫在一張很大的紅紙上，貼在神殿左邊的牆上，正好在所有牌位的正上方。神殿裡供奉著的所有祖先亡靈，其家人都爲此付了30元，50元，100元，200元，或更多的費用。

在這個神殿的中央放著一張普通的香案，上面蓋了紅布。香案上自然少不了香爐和各式供品。

和尚們在佛教神殿裡舉行的儀式主要是爲了超度那些已故者的靈魂。每天夜晚，和尚們爲了祖先的亡靈，還要再次來到神殿，作一些夜間的祭祀活動。那些想要爲自己的祖先額外多做一些事情的人們，

---

113 6. 沙田所用貨幣單位均爲港幣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照6　給社公社母的供品

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照7　一後嗣給自己的祖先供上香和食物

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

可以花錢請一位或更多的和尚爲其祖先的靈魂念經。除此之外，許多 102
將祖先的牌位供奉在神殿裡的人們也隨時到神殿來供上食品、香，並在祭壇前磕頭。

儀式的結尾

打醮活動最後一個晚上舉行的各項儀式最爲重要。傍晚時分，儀式在道教神殿開始。五幅神像掛在主祭壇的上方。祭壇前面放的是一張常見的，裝飾了的香案。掛在中間的三幅神像是道教創始人老子，以及他變成的“三位神祇”的畫像。[7] 這三幅神像頭上有相同的光 103
環。在這三幅神像兩側的各是“文昌帝”（騎一隻虎）和“張天師”（騎一隻麒麟）。張天師和他的子孫均聲稱是道教的領袖，然而他們沒有羅馬教皇那樣的權力，當然也不曾有過羅馬教庭那樣龐大的組織。

道長和兩位充當助手的道士均身著金邊紅色禮袍；頭戴黑色有角的帽子。與道長道士們在一起的還有幾位身著便裝的男人。這幾位男人手中拿著經書和道士們所需的用具。道長手中一邊敲打著一件樂器，一邊與兩位道士在樂師們的伴奏下背誦經文。

打醮活動的結尾以“燒街衣”的儀式開始了。這一儀式與西城的“撒米粥”儀式有同樣的作用，都是爲冥界那些無後嗣的孤魂野鬼提供衣物食物。

在儀式結束的那個晚上，當我到達舉行儀式的現場時，四具用硬紙板做的人像已經被放在了靠近神殿的地方。這四具人像爲兩男兩女，均站立在一個用竹子搭成的台子上，台子的四周掛上了一條五彩的帷子。兩具男像身穿袍子，頭戴帽子，腳穿靴子，一副明朝朝庭有

7. 與西城相同，見第五章注釋5。 113

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

品級官員的打扮，然而兩具女像卻是絲綢短衣長褲，近乎現代裝束。四具人像均是青春面容。不多時，另外幾具類似的硬紙板人像被帶了進來，放在了先前的四具人像旁邊。其中一具女像的手臂上甚至挎著一個手袋。這些人像代表著“貴人”（見第十章），將爲整個地區的居民帶來好運。這些人像將在儀式結束時被燒掉。

在西城，當人們在送瘟神遊行即將結束而開始“撒米粥”的儀式時，鎮內的街道上早已沒有人影了；然而在1975年沙田的這一次儀式上，打醮的現場卻是人山人海。實際上，戲曲表演仍在高潮的時候（其音樂聲與閉幕儀式的聲響交織在一起），參加儀式的人潮便蜂擁而至了。

我之所以用了“參加儀式的人”的說法是有道理的。在儀式現場的人不同於其他場合的旁觀者，他們的手中都拿著一把把的香，蠟燭、或紙錢紙衣。人們隨著吟誦經文的道士們離開了神殿，緩緩朝西走去。在人們跟著道士們的身後時，他們把一柱柱香埋在地上，將點燃的蠟蠋與柱香插在一起，再慢慢地將紙衣服點燃，並將紙錢放在火焰上燒掉。按照傳統的習俗，替亡人和神祗準備的紙錢都是硬幣的形
104 式（每一塊的中間有一方洞）和金銀錠。沙田的善男信女們還從商販處買來“冥通銀行”（“靈魂世界的銀行”）“發行”的面値50,000,000元的“鈔票。”除此之外，大多數人還帶來另一樣古老的東西。這便是人們花錢從道士們手中買來的“死靈通行證”（神魂執照）。這一通行證也隨其他物品一同被燒掉了。所有人們燒掉的物品都是爲了靈魂和鬼魂們在其旅途中使用的，以免他們因缺少所需物品而遇到麻類。打醮活動的結局場面盛大，人聲鼎沸。儀式直至午夜之後方才結束。在儀式進行當中，不斷有人帶著香和紙錢紙衣前來參加。整個打醮儀式的各項活動並沒有一定的順序，大多數的活動是不斷重複的。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

沙田人給孤魂野鬼提供救濟，其動機與中國其他地方人們的作法一樣，與其說是出於同情，不如說是出於保護自己已亡故的祖先。吃飽穿暖了的鬼魂不太可能再去搶劫盜竊別人的東西。然而，飢寒交迫的靈魂在一次如同醮會一樣的場合上看到別的魂靈吃飽穿暖時就很容易起妒嫉之心。

偶然來參加儀式的人

我們在前文已經看到，在和尙們超度亡靈的儀式上，在道士們吟誦經文的時候，參加這些儀式的普通人們所做的事。除此之外，男男女女們還單獨到各個祭壇前供上香和食物，並進行祭拜。除了超度祖先亡靈的神殿以外，人們到每一個神殿祭拜的時候都要求簽問神。

有的人除了做上面的事情以外，還另外做一些別的事情。例如，一些女人爲社公社母帶來了額外的袍服。這些袍服上常常繡著“您無上的權力統治著兩個世界”（陽界和陰間）的字樣。還有的人除了帶來一束束香供給各個祭壇上的神以外，還買來一隻或幾隻漆成五顏六色的木製的劍、矛、或馬鞭。有的劍上寫著“乾坤正氣”，還有的寫著“龍馬精神”(8)。當大人們有孩子陪同來祭拜時，大人們也給小孩子們買一些這樣的木頭劍或矛帶回家去玩。

一些女人和少數的男人到社公社母的神殿，或是地區神和村神的
殿堂求簽。有的人希望知道一件法律訴訟案的結果，有的人想知道找 105
回丟失物件的可能性，有的人希望了解一位出門在外的家庭成員的行蹤，還有的人想知道來年的運氣，或是他們的未來。

---

8. 這些中文的表達法較難翻譯。第一行的“正氣”可譯爲“眞正的精神”，如一位偉大 113
的愛國者或是一位烈士的浩然正氣。第二行的“龍馬”意爲“神馬”，而不是指龍和馬。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有的母親和祖母爲了某種目的而帶著她們的兒女或孫兒女專門到某一個神壇前祭拜。她們最常去的神壇之一便是那位面部表情凶惡的黑臉先鋒將軍。女人們常常帶著孩子們繞黑臉將軍的一隻腿走三圈，以求好運。我甚至見到一位懷抱嬰兒的母親自己也繞著黑將軍的腿走了三圈。在黑將軍兩側的兩根斜柱上，貼著一幅對聯，上面寫著：

"萬事順利造福人間，陸地海上保佑我們"；

"高舉神鞭身穿盔甲，陰間陽界歸您管轄"。

社公社母神殿前的每一根柱子上都纏繞著一條彩龍。相當多的婦女給彩龍供了香。女人們先在地上的香爐裡插上香，然後雙手合十，或跪在地上磕頭。她們的作法與1942－43年西城婦女們的作法一模一樣（見照3）。

出售祭神物品和小孩子玩具的幾家小攤販此時與幾家食品小攤子一樣，生意都十分興隆。

吃素食的那一家涼亭裡擺著約二十張桌子，可同時供二百來人就餐。任何人都可購買餐券就餐。爲醮會捐錢或出力的人還可領到免費的餐券。有的人白天晚上都呆在醮會現場，觀看粵劇表演；還有的人既參加白天的儀式，也不錯過晚間的儀式。總之，對大多數人來說，這是一個輕鬆愉快的時刻。小孩子們在夜深的時候還隨處可見。許多嬰兒就扒在父母的背上或是肩上睡著了。

醮會上的餐飲並非普通的中餐晚餐，而是一律的素食。在醮會上就餐意味著與神祇們共享食物。除了飯食均爲素食之外，人們在此時此刻遵守的另外兩條戒律是：禁慾，即使與"自己的太太"也不行房事；再就是來醮會現場以前須沐浴淨身。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

捐贈人和醮首 106

與西城和中國其他地方的作法一樣，所有醮會捐贈人的姓名以及所捐款項均張貼在引人注目的地方。在西城，捐款人的姓名和所捐錢款是寫在黃色的紙上，而在沙田，人們用的是紅色的紙。寫上捐款人的姓名和捐款數目之後張貼在專門的棚子裡。

這次醮會收到捐款總數350,000元，各項開支共花費錢款300,000元，結餘50,000元。一個委員會負責將錢款的餘額存入銀行，作爲十年後下一屆醮會的經費。在這些捐款當中，75,000元來自香港政府管轄下的“中國寺廟委員會”。在香港，所有的寺廟都必須向這個委員會註册，交納一定的費用。在1975年的這一次醮會上，沙田地區每一戶家庭中的成員，無論男女老少，人丁須繳納十元港幣。這筆款項由醮會負責捐款的經理委派各村的代表負責收取。由於沙田本地的人口在12,000－13,000之間，因而指派的這筆款子就收到120,000－130,000元，其餘部分來自自願捐贈。個人捐款最多的達一次3,000元，最少的捐款3元。看看張貼出來的捐款名單，我發現約有2,000人捐款在20－3,000元之間，另有3,000人捐款在3－5元之間。餐館一類的商家均爲捐款大戶。粵劇團的頭號演員捐了1,000元。大約25位居住在英國的沙田人共捐款800元及124英鎊。他們中間包括四位英國姓氏的人，史密斯、坎博、約翰和科羅斯比。他們每人各捐了1英鎊。

這些捐款人自然還包括修建社公社母神殿的汕頭籍商人，修建八仙神殿的九龍糕餅店，以及修建門樓的各個村子和協會。

沙田的打醮活動中還出現了一批醮會“主辦人”（醮首）的名單，這在西城是沒有的。這些名單上沒有註明捐款的數目，但比較一下醮會主辦人的名單和捐款人的名單，我們發現，所有的醮首也都是捐款人。在這一方面，沙田與西城有兩點差別，沙田的活動不僅有

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

“醮首”，而且他們的各種名單上既寫著男人的姓名，也寫著他們的妻子和孩子們的名字。一位姓程名鴻貴的先生，其姓名的後面跟著家
107 中26位成員的姓名：他的妻子，他的兒子兒媳們，孫子們和一位孫媳婦，以及他的孫女們。

在這些名單上一共出現了4,000多個姓名，有的名單不得不貼到房間外面的牆上。

4. 共同點和差別：1942年的西城和1975年的沙田

現在，我們可以更加系統地來看看西城和沙田地區在打醮活動方面的共同點和差異。看一下表4，我們就發現兩地的共同點大大超過了差異之處。存在於兩地主要的活動內容方面的差異，較之我們在本章開頭提及的幾個方面的差異來說，顯得無足輕重。

表4　沙田和西城的共同點與不同點

1975年的沙田	1942年的西城
印刷成册的人員名單張貼在打醮現場	人員名單張貼在每一次的打醮現場
捐款人的名單張貼在打醮現場	捐款人的名單張貼在每一次的打醮現場
“醮首”及其家庭成員的名單	
所有告示均用紅紙書寫	所有告示均用黃紙書寫
新界秘書長和沙田地區行政長官列在人員名單之首	當地名流列在每一張人員名單之首
祈求衆神靈	祈求衆神靈
供上食物、飲品、紙錢、香等	供上食物、飲品、紙錢、香等
對神曾經給予的幫助表示感謝	祈求神的幫助
讚美神明的保佑，使人們免遭傳染病或其他災難的侵害	讚美神明的保佑，使人們不受傳染病的侵害

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

	強迫某些神祇採取行動 108
爲擔任醮會名譽職位的政府官員，內外來賓舉行雞尾酒會	
宴會	
	分發到各戶人家的護符，人們可帶在身上避邪
	行善之人免費向公衆提供藥方和藥品
在神殿柱子上的各種對聯，贊美神的道德，神力以及博學等品質	香案的花盆上的各種對聯，贊美神驅除瘟疫的道德和超自然力量
素食就餐場所；禁慾淨身	禁慾、禁止殺生、禁食魚、禁污穢環境
超度祖先亡靈	超度祖先亡靈
淋巴鼠疫出現於一百多年前	正在流行的霍亂威脅著全鎮居民
疾病的預防和治療十分方便。西醫院和學校、中國醫生、藥物、藥方同樣容易獲得	霍亂的預防疫苗和治療藥物很容易獲得。西醫院和學校，中國醫生、藥物、藥方同樣容易獲得。
專門的佛教儀式，超度亡人的靈魂	道士暫時充當和尚，超度亡人的靈魂
表演粵劇向神祇謝恩，娛樂神靈與凡人	
任何人可有所創新，爲打醮活動增加內容——例如，爲八仙修建的小神殿	飲用十英里之外一塊岩石下取來的“聖水”。任何人可有所創新，爲打醮活動增加內容——人造花園，冒出聖水的噴泉。
任何神靈的象徵和標誌都可能成爲祭祀的對象	任何神靈的象徵和標誌都可能成爲祭祀的對象 109
爲土地公和各村村神修建的專門神殿	
抽水馬桶普遍，無坑形公廁	普遍是坑形公廁，無抽水馬桶。醫院和學校普通使用石灰粉撒在公廁內外，以避免細菌傳播。霍亂流行期間，一些西城人家用石灰粉在住宅門前面畫一個半圓。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

打醮儀式結束時，爲孤魂野鬼分發食物，衣物，紙錢；香和蠟燭（燒街衣）	送瘟神遊行，爲孤魂野鬼分發米粥、紙錢和衣物；香和蠟燭（撒白粥）
30歲以下的人多數受過小學教育	90%以上的居民爲文盲
空中和海上交通樞紐距離30分鐘；鐵路與中國大陸直接連通；電話電報聯絡世界各地十分便利；諸多報刊；兩所主要大學和諸多私立學院學校均在一小時的路程之內；電、煤氣、自來水普遍；抽水馬桶普遍；儘管人們偏愛新鮮蔬菜、肉和魚，但冷凍食品也可買到；可定期看到中外影片。	使用牲畜和步行是與外界連接的主要方式——騎馬至滇緬公路需要一天的時間；沒有當地的報紙，沒有電話，郵遞業務爲兩週一次；鎮內首次聽到珍珠港事件，是從一位老師自裝的短波收音機中得知的。這位教師在鎮內的教會學校裡教物理；最近的電報服務點也在20英里以外；沒有汽車，教會學校有幾輛卡車（其中一輛的引擎在1938年被改制成一台發電機，喜洲人因而首次認識了電，但並未使用上）；沒有水泵；多數飲水取自水井；未聽說過冷凍食品；沒有電影院。
居民大多爲商人、教師、店夥、基層政府官員或香港九龍與沙田的銀行百貨之員工。股票買賣常見。約5%居民信基督教。	居多大多爲農民、店夥、巡遊商。大多擁有自己的農地並視爲安定之保障。有一戶在昆明等地設有相當規模的商店。沒有銀行，以私人信用借貸。沒有教堂。難民村中有一些在1938年從中國內陸遷移而來的基督教傳道人，在1942年西城居民沒有一位是基督徒。

110 沙田打醮儀式的雞尾酒會是香港英國官員參加的唯一活動。除此之外，英國官員們與打醮活動並沒有任何關係。與此形成鮮明對比的是，所有西城打醮儀式上的名譽人士大部分時間都正襟危坐在醮台上。在西城，人們將護符分發到各家各戶，將藥方張貼在各處，將藥品提供給人們，而在沙田，人們沒有這樣做，其緣由也很簡單。對於西城人來說，危難當頭，流行性霍亂正肆虐全鎮，而對於沙田人，一百多年前的那一次災難不過是一種模糊的記憶。實際上，在參加1975

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

年沙田儀式的人當中，我與之交談過的大多數人都不記得淋巴鼠疫發生的確切年代。也不十分清楚究竟在那一次災難中死了多少人。

道德勸誡，禁止殺生和禁食魚肉也出現在1975年沙田的打醮儀式上。供在社公神壇前的各種動物是用麵粉做的，用餐的地點也僅只供應素食的午餐和晚餐。此外，貼在各個神壇柱子上的許多對聯都表明神明的力量來自他們在道德，超自然和文學方面永恒的品質和成就。禁慾和淨身在西城和沙田均十分普遍。

爲50位村神專門修建的神壇以及張貼“醮首”的作法僅僅是中國傳統文化因地域不同而變化了的表現形式。

在西城，人們沒有表演戲曲以娛樂觀衆，其原因與兩地的人們用不同顏色的紙書寫告示是一樣的。沙田的打醮活動喜氣洋洋；所謂的災難已成爲歷史，人們爲了感謝神的恩典與神同慶。每逢喜慶時節，如婚禮一類，紅色總是人們使用最多的顏色。西城的打醮活動氣氛陰沉；居民們不斷地死於流行霍亂，因而迫切地祈求神的幫助。當時當地，人們沒有任何值得感謝的事情。每遇悲哀之事，如葬禮時節，人們總是使用白色和黃色，從不使用紅色。

因此，儘管1975年的沙田相對於1942年的西城來說是較發達的工業地區的一部分，儘管沙田已在英國人管轄之下達一個多世紀之久，儘管沙田處於一個聯通世界各地的通迅網的中心地帶，沙田人應付流行病的方法與30多年前內地同族人的方法實在是大同小異。

在面對巨大災難的時候，沙田和西城兩地的人們在不同的時間裡均採用了他們的文化傳統提供的，受到其社會組織認可的自我保護措施。人們在採取這些措施的時候並沒有停頓下來，試圖分辨哪些屬於魔法的範疇，哪些屬於科學的領域。

沙田的資料還告訴我們另外一件事情：中國文化從根本上是一個整體。儘管存在一些地區性的差異，但如我所描述的沙田地區的打醮

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

活動完全能夠得到大多數中國人的認同。就打醮活動來說，沙田地區和西城有共同的文化背景。

當唐朝（公元618－907年）官員韓愈面臨一次鱷魚災難時，其行
112 爲最充分地表現了中華文化的傳統。位居朝廷宰相的韓愈，因公開反對當朝皇上委派使臣前往印度迎取佛主的一小塊聖骨而得罪了深信佛教的皇上。韓愈因而被貶至潮州（汕頭，許多沙田人的祖籍）擔任刺史。韓愈剛一到任，便有當地人告知，一群食肉鱷魚常在夜間襲擊海岸，呑食人畜。韓愈因而宣稱他有一法解除這一災難。

在選定的日子，韓愈率領包括官吏，鎮內長老，身帶武器的衙役們，以及扛著法器的掮夫們，浩浩蕩蕩來到海邊的指定地點，韓愈的手下搭好了祭壇，上面擺著常見的香爐，蠟燭，數杯酒，以及三條用來祭祀的完整的牲畜。在數百名當地人面前，韓愈向鱷魚們高聲宣讀了表文。韓愈的此文隨後成了中國文學中的一篇經典之作。我在滿洲上小學六年級時；此文曾是必讀的篇目：文章的大意是：

> 吾輩韓愈，受皇上之命，來此地鎮守。吾之意願與職責乃使百姓過上安定滿意之生活。然汝等鱷魚已使吾之心願化爲烏有。此乃無法容忍之事。在此，吾敦請汝等勿擾吾民，給予汝等祭牲數頭供其享用。汝等可見此情願合乎情理。然若汝等背信棄義，吾將率吾民與汝血戰到底。不滅汝等誓不罷休。

這一表文隨後被焚化，其灰燼撒入海中。韓愈本人則在祭壇前跪下來，按照禮數磕頭，隨後命人將供品投入海中。據當地史志記載，那天深夜，一場可怕的暴風雨襲擊了當地。第二天早晨，人們發現海水退去了許多，鱷魚從此再也沒出現。(9)

---

113 9. 有關韓愈行爲及其行爲之含意的詳細描述，見許烺光《中國人與美國人》(*Americans and Chinese: Passage to Difference*)，第三次修訂版，(Honolulu: University Press of Hawaii, 1981)，第七章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第九章

西城、沙田和世界

我們從前面的各章得出的兩個主要結論可歸納爲：(1)在西城人的 115
頭腦中，以科學爲基礎的藥物和治療方法與超自然的魔法是溶合在一起的，以致人們在應付某種疾病時，便不加區別地同時，或依次採用科學和超自然的防治措施；(2)即使西城人採用了對他們來說屬於新事物的科學方法，他們也將依據傳統的觀念對這些新事物加以重新的解釋。

據我們主觀的分析，沙田居民在1975年的行爲應與1942年西城人的行爲不同。與西城人相比，沙田人的識字能力和受教育程度較高，較容易接觸到現代醫療和交通設施，接受工業化和西方的影響較爲長久。然而在面臨一個科學能夠加以控制的難題時，沙田人並沒有表現出明辨科學與魔法之界線的行爲，也沒有棄魔法而從科學。相反，沙田人贊成的仍然是超自然的方法，以達到同樣的傳統目的。

1. 非洲案例

這樣的現象不僅只存在於中國人中間。圖恩瓦爾德(R.C. Thurnwald)很早就指出，在他研究的東非文化中，許多有科學依據的治療 116
方法與一些“巫術，迷信和偏見”是溶合在一起的；引起疾病的原因被歸咎於周圍環境中眞實或假想的因素，包括“動物，敵對的人，祖

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

先，靈魂，以及其他種種；”而人們認爲最常引發疾病的就是魂靈，人們需要供上食物或其他的供品來安撫魂靈。然而，一旦供品沒有產生預期的效果，當地人便會立即轉向魔法和“使事態恢復平衡的魔法”。在一些病症模糊的疾病中，例如嬰兒的疾病，當地人採用的貼護符，戴避邪物和珠子的辦法，而這些方法在本質上純屬魔法一類。另一方面，若某人摔斷一條腿，其原因或許與任何事故的原因一樣，被歸咎於“某人或某個魂靈作怪”，但人們仍將斷肢固定在夾板之內，以利於斷肢癒合。[1]

我們由此清楚地看到一幅魔法與科學溶合的畫面。對於西方的科學產物，東非人的態度與西城人的態度是如此地相似。與教會毫無關係的母親們只有在土辦法完全失敗的情況下才將奄奄一息的孩子帶到教會醫院治療。既使在醫院做過多年活計的本地婦女在病發初期也不情願去醫院治療，她們只有在傳統的土辦法均無療效的情況下才願意去醫院。

東非人與西城人一樣，對他們偶而求助的現代治療方法的實際原則並不加以仔細地分辯。他們僅把這些新的藥物作爲更有效的魔法。甚至皈依了基督教的基督徒和受過一些醫學培訓的人也有類似的觀點。

儘管圖恩瓦爾德長期從事人類學的研究，但他仍然毫不遲疑地使用了“迷信”一類的字眼，並且十分瞧不起東非人採用的方法。在圖恩瓦爾德看來，多數東非人使用的方法，其魔法的本質一目了然，正如傳教士們提供的醫學指南有其毋庸置疑的科學性一樣。

在東非的達蘭美人中間，赫斯科維茨也發現了科學與魔法溶合的

132 1. Richard C. Thurnwald,《東非的黑人與白人》(*Black and White in East Africa*) (London: Kegan Paul, 1935), pp. 197–98.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

現象。他注意到，達蘭美人由於堅定地信仰“法”（占卜術）而常常借助於占卜。然而在他們占卜時，達蘭美人並非“對神和精神力量的弱點完全喪失現實的態度”。例如，當一個男人想要娶一位女子，而“法”卻告訴他這個女子將給他帶來厄運時，這個男人並不會因此而放棄。

他問（法）“將要來的厄運是死亡嗎？是疾病嗎？是恥辱嗎？還 117
是喪失錢財？”當他得到答案以後，他進一步問道“此事是由於”沃達“（神）要求一次獻祭嗎？”當得到肯定的答覆時，他繼續問道“是哪一位神呢？瑪烏神，還是莉莎神？”他一一道出每一位神的名字，直到得出答案…一旦找到了對這一次婚事有威脅的惡神，這個男子便懇求這位惡神說出需要何種獻祭…如此一直持續下去，直到完美的婚姻得到完全地認可。[2]

在對待外界新事物方面，達蘭美人與東非人和西城人一樣，往往依據本地的習俗對新事物重新解釋或進行協調。例如，達蘭美人“戈卜”（一種巫術，用以治療和其他目的）的材料取自包括樹木，灌木、土、石、人和動物的身體，衆多的神教給達蘭美人怎樣賦予物以魔力。然而，達蘭美人不僅從以上例舉的物中獲取新的“戈卜”，“甚至由歐洲內科醫生們引進的接種也被達蘭美人認爲是另一種‘戈卜’，是瑪烏神爲人們抵禦強大的土地神提供的幫助”[3]。

居住在英埃管轄區南部蘇丹的亞桑地人，其行爲與達蘭美人的不無相似之處。這在伊凡普里查關於亞桑地人的描述中顯而易見。亞桑地人不僅對麻瘋一類的諸多疾病能夠作出正確的診斷和預測病情結

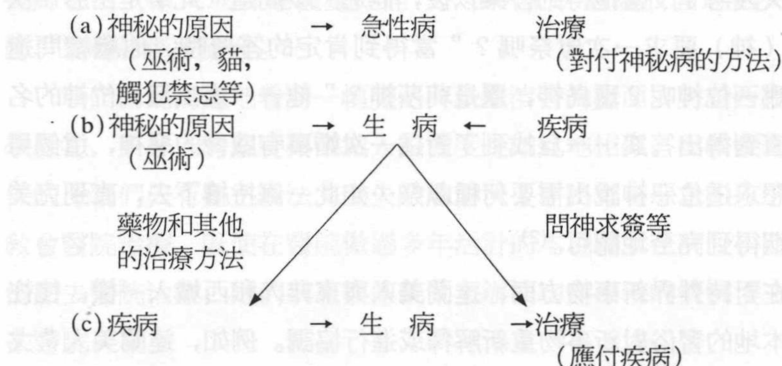
2. M.J. Herskovits,《達蘭美人》(*Dahomey*) (New York: J.J. Augustin, 1939)，卷2， 132
pp. 306－07.

3. 同上，p. 288.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

果，而且對魚鱗皮，頭痛，神經痛等疾病有一些行之有效的治療方法。[4] 然而，"儘管在亞桑地人治療輕微病痛的方法中存在著諸多的科學因素，但我自身的體驗是，亞桑地人的方法仍然以魔法爲主"[5]。

然而這位人種學者也沒有發現亞桑地人在確定病因或治療方法的時候，將科學與魔法分割開來的證據。所以，亞桑地人的觀念或許可以用圖7中的三種序列中的任何一種來表示。



118 圖8 贊德人關於疾病，病因和治療方法的觀念

117 亞桑地人與其他民族在思維模式方面的相似之處還不僅僅於此。像別的民族一樣，亞桑地人也依據他們的思維方式從別的非洲文化中獲取新的材料，以補充他們的需求。由於亞桑地人對魔法與科學不加以明確地劃分，加之他們在歷史上曾被歐洲人征服等因素，因而他們有時能夠較爲容易地接受從前由道德和法律庇護替代的藥物治療。[6]

---

132 4. Evans-Pritchard,《亞桑地人的巫術，神諭與魔法》(*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*) (Oxford: Oxford University Press, 1937), pp. 494－98, 445－46.

5. 同上，p. 449.

6. 同上，pp. 445－46.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

當我們意識到亞桑地人正是以這種方式對新事物進行重新定義和修正 118
的時候，以上的替代過程便沒有什麼值得大驚小怪的了。

2.美拉尼西亞

現在讓我們看看世界的另一端，西南太平洋島國所羅門群島中的馬萊塔島。郝格賓(H. Ian Hogbin)爲我們提供了有關此地的情形。在馬萊塔島，人們的行爲觀念與我們前文已經見到過的極其相似。當地人與其他地方的居民一樣，將疾病的起因歸咎於魂靈，包括祖先的魂靈。當地的一些基督教徒也不過將本地魂靈的神力轉移到基督教徒信仰的上帝身上而已。

> 如果一個人生病了，而魔法沒有產生效應的話，親戚們便有可能帶上一頭小豬，或是一條魚（如果沒有小豬的話），去見當地的牧師，請求他將小豬或者魚供給他們的直系親屬，例如病人的父親和祖父。親戚們希望祖先們的影響可幫助他們戰勝疾病。健康，成功和死後升入天堂…均是美德的獎賞；生病，死亡和死後入地獄都是罪惡的懲罰。
>
> 身體健康是獲得饒恕的唯一證明。
>
> 法凡達是本傑明·阿誇在阿瑪地區的助手。法凡達患了嚴重的虐疾。我給他服用了奎寧，但並不見效。患者仍然嘔吐不止。大約第四天，阿誇來看望法凡達。當阿誇在病榻邊坐下來時，我聽他問道："你最近幹了什麼"？法凡達因而坦白說他曾覬覦一些椰子樹，並已當眾宣布這些椰子樹歸他所有，但實際上他知道這些椰子樹應屬於他的一位鄰居。此後，全家人聚在一起，阿誇跪在地上，請求上帝寬恕病人。在第二天星期日上午的教堂禮拜

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

119 上，阿諍宣布了法凡達的懺悔，並請求教民們爲他得到饒恕和恢復健康而祈禱。

兩天後，病人不再嘔吐了。到週末，法凡達便開始上班了。村民們因而深信懺悔的作用遠遠超過奎寧”。[7]

從以上的情形，我們再次看到，受宗教魔法影響的行爲與受科學實驗影響的行爲之間，人們並沒有劃一條明確的界線。在敘述了其他幾個類似的事例之後，郝格賓觀察到，既使在源於現代科學的預防措施當中沒有摻雜著任何魔法的成分，人們在採用前者的時候也表現出很大的隨意性。

因此，今天頒布的禁止在房間内吐痰的命令並沒有得到執行，因爲人們根本不知道諸如肺結核一類的疾病是怎樣傳播的。另外，當地做女裝和童裝的女裁縫們在做學徒時就知道應該煮燙他們使用的工具，然而卻沒有人告訴她們爲什麼要這麼做，因而女裁縫們在用完她們的工具之後，滿不在乎地用髒抹布擦一擦便了事兒”。[8]

在我看來，郝格賓對馬萊塔人行爲的解釋有些不切實際。他有過向當地人解釋爲何要煮燙他們使用過的器具以及避免在房子裡吐痰的經歷嗎？我在三十年代在北京協和醫院擔任一名醫療社會工作者的時候曾常常勸人們不要隨地吐痰。如果郝格賓曾有過這樣的經歷，他應該知道在一種將靈魂和道德認作是病因的文化當中，要人們完全遵照他的命令是多麼地艱難，甚至讓當地人正確清楚地理解科學的意圖也

132 7. H. Ian Hogbin,《文化中的試驗》(*Experiments in Civilization*) (London: Kegan Paul, 1939), pp. 108, 191—92.

8. 同上, p. 259.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是十分不容易的一件事情。

從另一方面來說，如果郝格賓是用觀察歐美文化時採用的人類學客觀的方法來觀察美拉尼西亞人，那麼他或許會認識到，決定法凡達對基督教上帝態度的那種思維過程在馬萊塔人當中並不多見，他們也不太在乎上帝究竟是怎麼一回事兒。這一情形我們在後面還會看到。

基辛(F.M. Keesing)關於波利尼西亞地區薩摩亞人的描述同樣有 119
啓發意義。在保持了多年的偏見之後，美國醫療官員們終於意識到某些薩摩亞人的"藥方"還是有效的。此外，基辛繼續道："很難將當地藥方的精華部分與糟粕分割開來，否則當地醫生的魔力便不復存在了。我們可以依賴當地的醫生來做一些必要的調整"[9]。

基辛關於薩摩亞人的醫學知識是實驗（"精華"）和魔法（"糟 120
粕"）的混合體一說與西城和其他地方的情形是一致的，然而他直接了當地使用"精華"和"糟粕"一類的字眼，以及關於當地醫生的魔力不復存在的評說卻不甚妥貼。難道西方科學對任何情況下的"精華"和"糟粕"都有答案了嗎？難道一切西醫的做法總是將事實與想像區分得明明白白嗎？我們只要看看美國的小兒科醫生們幾十年來給嬰幼兒的母親們提供的矛盾重重的建議，以上的問題便不答自明了。反之，既然西方的醫學人士剛開始發現薩摩亞醫學中的有效成份，我們是否可以在不做進一步認定的情況下就聲稱"接受過〔西醫〕訓練的當地醫生"在這一行中一定比"當地的醫生"好得多嗎？

薩摩亞人與西城人之間的相似之處還不僅於此。儘管薩摩亞人相信醫學的某些有益效用，但他們對靈魂的力量也是深信不疑的。"白人醫生常見到這樣的情形，在遇到生病和死人的時候，薩摩亞人認爲

9. Felix M. Keesing,《現代薩摩亞：政府和變化中的生活》(*Modern Samoa: Its Government and Changing Life*) (New York and London: Gellen and Unwin, 1934), p. 391. 132

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

唯一的原因是靈魂作怪，觸犯了禁忌，祖先發怒，或是某種長時間以來的不祥之兆的最終應驗。然而這種解釋僅只在當地人竊竊的交談之中流傳，目的在於避免白人的嘲笑”[10]。

薩摩亞由於處在美國的保護翼之下，因而今天薩摩亞東部的當地人較之世界上其他沒有文字或工業不發達地區的人來說，他們較多地接觸了現代醫療保健的知識。然而，根據基辛的描述，薩摩亞人對現代醫院和衛生措施的反應從根本上來說與西城人和沙田人是一樣的。

> 患者首先接受本地醫生的治療，而醫院往往是他們最後求助的地方。這種情形之下，患者通常因來不及救治而死亡，因而責任便落到了白人醫院的身上；患者也可能在病危時期因爲某一神示或家庭原因被親友們搬出醫院，而由此引起患者死亡的責任仍然落在白人的治療方法上；如果醫生不允許患者的親友將其搬出醫院的話，那麼全村的人，或是患者的三親六戚會從此拒絶上醫院治療。總之，傳統習俗的慣性是非常強大的…“性情隨和的‘薩摩亞法’如潮水衝打礁石一樣，一陣陣襲來，永無休止”。
>
> 一位有薩摩亞血統的人説：“薩摩亞人最初熱情高漲地接受了健康衛生的觀念；他們在海上建起了公廁。然而，這些公廁不久便因桿子倒了，無法再使用；當薩摩亞人仍然到海灘或是灌木叢方便的時候，他心裡想到‘我明天得修一修那廁所的柱子’，但第二天，他還是照老樣子做。隨後，這位薩摩亞人便意識到去
> 121 海灘或灌木叢比修理廁所要容易得多，而在何處方便事實上也沒有什麼差别——況且人們過去一直是去海灘和灌木叢的。從此，海灘上遺留下來的幾根朽木便是村子裡推廣公廁的結果。[11]

---

132 10. 同上，p. 391.

11. 同上，p. 393.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

基辛認爲薩摩亞人接受醫院和新公廁的態度應歸功於他們“性情隨和的薩摩亞法”的理論，只有在我們將薩摩亞人與美國人或新西蘭人作比較時才顯得合乎情理，而基辛也明顯地是在比較這三種人。按照基辛的理論，西城人和沙田人當然不能被認作性情隨和。非洲人也不在性情隨和之列，郝格賓當然也沒有將馬萊塔人描繪成性情隨和的人。事實上，薩摩亞人在對待他們本土習俗的方法上並非那麼性情隨和。

> 薩摩亞醫藥，既使在美國管轄範圍内官方已明令禁止使用，卻仍然活躍在人們的日常生活當中。許多古老的知識被專門從事醫學的人或是醫學世家傳了下來。前者在某種程度上仍然繼續行醫，並以薩摩亞人的方式收取酬勞。然而由於官方的禁止，他們行醫的方式多少有些秘密性。這些行醫者也並非逆來順受。據説他們也威懾數個村子的村民們敬仰由他們放置在診所或是一位醫官處的“涞”〔禁忌〕，以達到他們報復當局的目的。
>
> 由於薩摩亞人“幸運地”接觸到了醫院和官員們，因而他們中的許多人，或者説大部分人相信他們自己粗糙原始的治療方法更加靈驗。他們的内心深處存在著一種恐懼，他們擔心去世的祖先會因爲他們接受了新事物而發怒，從而對他們進行一次不愉快的造訪。[12]（引號内的文字系作者加）

古爾(E.W. Gurr)採用的“幸運”一詞被基辛不加反駁地原樣照搬，其緣由當然來自西方人在面對土著人時理所當然的優越感。基辛在前文談到的用其“精華”和去其糟粕也出自同樣的心理。然而事情

12. E.W. Gurr,〈薩摩亞人的衛生學〉(“Samoan Hygiene”)，原載於《薩摩亞保護人》(*Samoa Guardian*)，1930年1月2日。基辛引用在〈現代薩摩亞〉中。pp. 390—93. 132

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的結果卻是明擺著的。爲何美國的醫療官員們，在美國政府以及一切令人眼花繚亂的美國文明的支持下，仍然無法在當地人中間植根一種用來抗衡當地“拏”的治療方法，以拯救當地人不受本地醫生的控制？如果我們僅從邏輯的角度來觀看抽象的事實，那麼這個問題很令人難堪，亦無法解答。然而，如果我們明白任何一個民族對待重大問題的態度不僅僅是依靠抽象的邏輯論證時，以上的問題便容易得多了。

薩摩亞人是在有其自身前提和內涵的文化中成長起來的。他們是
122 某一特定血緣群體和居民區中的成員，有其特定的權力和義務。大多數生活在薩摩亞的當地人與生活在美國的多數美國人一樣，很難冒天下之大不韙，悖逆他們從孩童時候起就接受的教育，拋棄他們長久以來已經習慣了的一切。

3. 美國的印地安人和美國的白人

當我們觀察更多的社會時，我們看到的是相同的思維模式和行爲模式。現在讓我們來看一個家門前的例子，生活在美國南部的納瓦荷印地安人。

根據萊頓和萊頓(A.H. Leighton and D.C. Leighton)的敘述，納瓦荷人主要關心的是“疾病，以及治愈疾病。只要能夠趕走病魔，納瓦荷人並不要求治病理論和方法上的一致性”。納瓦荷人習慣於：

> 在請白人醫生來之前，先試試他們自己的祭祀儀式，無論病人患了何種病…納瓦荷人在態度方面十分實際，也極富實驗性。他們在準備自己的儀式之前往往試試由政府工作人員分發的或是在攤販處買來的藥品，看看其效果是否真如白人所說的那麼靈

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 驗。同樣，如果他們先嘗試了自己的儀式，而結果並沒有像他們想像的那樣，那麼他們就會去醫院…。
>
> 納瓦荷人對人體骨胳結構十分了解，而對綿羊和山羊的骨胳結構就更加精通。從以上關於流行性天花的描述來看，他們對傳染性疾病亦有較好的知識，儘管他們不總是積極的應對它們。[13]

在此，我們又一次看到了現代科學知識與宗教魔法並沒有被完全分割開來。當納瓦荷人眞正使用現代醫藥的時候，他們也一定會同時使用本地的治療方法。如果印第安人能夠從某種程度上將現代醫學與他們傳統的信仰統一起來的話，那麼他們就會覺得心滿意足了。由此：

> 對於納瓦荷人來說，數字4有著重要的意義。這個數字…帶著某些情感，其情形大概類似於〔中世紀時期歐洲人對數字3〕與三位一體這一概念的情感。給納瓦荷人治病的醫生可通過各種方式採用數字4來促成其治療，例如讓患者每日服藥四次，或將總療程分爲若干個四天一組的短期療程。[14] 123

萊頓夫婦認爲，納瓦荷人對數字4有著特殊的情感與歐洲人“在中世紀時期崇拜數字3”之間存在著相似之處。這一觀察結論暴露了存在於西方人之中的一種共同的偏見，即迷信在西方已經過時了。他們很少捫心自問，爲何美國的許多高樓大廈中沒有13層樓，舊金山市也沒有第13大道。儘管許多人類學家不贊成里韋布托的觀點，但出於以上的原因，他們仍然使用“原始”這樣的詞語，用以區別大多數沒

---

13. Alexander H and Dorothea C. Leighton,《納瓦荷之門》(*The Navaho Door*) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944), pp. 55, 58. 132
14. 同上, p. 62.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有識字能力的社會和所謂的文明社會，仿佛兩者之間從來就存在著明顯的分界線。[15] 維克斯和維克斯(M. Wax and R. Wax)以反西方種族優越感的名義付出了自命不凡的努力，其結果仍然是難以遮掩地重彈社會二分法的老調：西方“理智的世界觀”與除西方以外其他社會的“魔法世界觀”[16]。

要擊破所謂的社會二分法並不困難。儘管“理性時代”的概念是西方的發明創造，但存在於西方社會中的魔法巫術現象不僅僅只是避免使用某些不吉利的數字。占星術一直是美國人生活的一部份，這可以從宣傳占星術的雜誌驚人的銷量以及各大報紙每日爲讀者設占星術專欄的現象得到證實。除此之外，認定百慕達三角地帶受到某種特別的“詛咒”；印度教領袖和中國和尚獲得的廣泛支持；仍然存在於民衆中對飛行”澤西魔鬼“的恐懼，據說不久以前，這位魔鬼還在新澤西南部和賓夕法尼亞東部引起了大範圍的恐慌；[17] 在牧師羅伯茲(O.

---

15. 見Stanley Diamond編，《原始世界觀》(*Primitive Views of the* World) (New York: Columbia University Press, 1964). 關於“原始”與“文明”二分法的不合理性，見許烺光，“對‘原始’概念的再認識”(Rethinking the Concept ‘Primitive’, “Current Anthropology”),《當代人類學》, 179, 1964年6月，pp. 169－78.

133 16. Murry and Rosalie Wax,〈魔法的概念〉(“The Notion of Magic”)，《當代人類學》，4，期5，1963年12月，pp. 495－503. 不知出於何故，維克斯夫婦未在其文章中說明，他們的許多觀點在本書11年前1952年的版本中已出現過（比較許烺光，1952，pp. 1－7與維克斯夫婦，1963，pp. 459－98）。

17. 最近的〈國際聯合新聞〉報導：

星期六的夜晚（1982年11月6日），46位“捕獲魔鬼的獵人”乘著月色搜尋了沙克河公園(Shark River Park)，希望抓住凶猛異常的魔鬼。據說，這位魔鬼若不來搔擾居民，便棲身在新澤西派恩荒原(New Jersey Pine Barrens)南邊40英里的野地裡。

人們普遍相信，澤西魔鬼是1735年一位姓里茲的太太生下的第13個孩子。她當時並不想這個孩子出世。

遭到其生母詛咒的孩子順利降生了，但卻很快變成了有蝙蝠翅膀和一隻大尾巴的一頭野獸。這隻野獸打倒了產房內所有的人，便飛身從煙囪裡逃走了。

正如美國西北部傳說中的大腳怪一樣，澤西魔鬼從此成了一個在逃的怪物，常常引起人們巨大的恐慌。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Roberts)聲稱自己在睡夢中見到900英尺高的耶穌之後，民衆爲其教堂慷慨捐贈的情景；遍布全國各地的宗教崇拜組織，它們包括“天父和平王國”，“查爾斯·曼森之家”(Charles Manson's Family)，“哈巴德(L.R. Hubbard)基督教科學派運動”，“基爾科（塞茜）的狗血”，靈魂作家群，出售“金色希望蠟燭”以備“緊急之需”的“蠟燭崇拜”[18]，“奧多東方聖殿的集會”，以及瓊斯(J. Jones)的“人民聖殿”[19]，如此種種並非像某些人希望我們相信的那樣，是出於偶然，或幾位精神失常或受壓制的人所爲。

在以上的名單中，我還沒有包括那些從“聖樹”[20]，或主要教 124

令人毛骨悚然的“澤西魔鬼”故事在十八和十九世紀十分普遍，但這隻怪獸引起的恐慌之最應該是1909年1月的一個星期… 133

…鎮內的人們驚恐萬狀，學校和工廠都關了門，當地治安人員四處巡邏，武裝了的司機保護著特倫頓—新布朗斯維克(Trenton-to-New Brunswick)線上的旅客們，以免遭到來自空中的襲擊〔《舊金山市編年史報》(*San Francisco Chronicle*)，1982年11月8日〕。

18.〈行動時間〉，《芝加哥太陽報》(*Chicago Sun-Times*)，1978年5月26日。

19. 有關這些組織之一的詳細描述，見埃德·桑德斯(Ed Sanders)。《家族：查爾斯·曼森沙丘輕便馬車進攻營的故事》(*The Family: The Story of Charles Manson's Dune Buggy Attack Battation*) (New York: Avon Publishers, 1972)。有關55歲，並娶了九個太太的“阿德方密國王”(“King Adefunmi”)統治的南卡羅萊納州的約魯巴村(Yoruba Village)的描述，見《芝加哥論壇》(*Chicago Tribune*)，1980年12月28日。村子裡的200位居民均爲黑人，記者將該村稱爲“巫毒教村”。

20. 比較以下引自1982年4月15日《舊金山市編年史報》的報導。

約400多人聚集在第18大道與S.W.第4大街處一棟20英尺高的葡萄樹下，觸摸樹皮或吮吸樹上流出的漿汁。

視力衰退和坐在輪椅上的老年人們爭搶著葡萄樹皮，希望從這棵哭泣的樹上得到奇蹟。

在聽完Alfredo Varona在美好星期五遇上“奇蹟”的故事之後，人們便聚集到這棵葡萄樹下來了。據這位92歲，患有白內障的老人說，他在用這棵葡萄樹上流出的漿汁擦眼睛之前，幾乎什麼都看不見。

這位身材矮小，白頭髮的老人說：“起先，我用樹上流出的漿汁洗臉。後來，我在眼睛上放了一些樹汁，我就什麼都看見了”。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

派的教堂處尋求保佑的成百萬的西方信徒門。我亦沒有提及那些要求在公共學校中設置祈禱儀式的人與那些堅持國家與教會必須分開的人之間激烈的鬥爭；也沒有提及那些堅持〈聖經〉中的創世紀應與進化論同時進入學校課本的人與那些認爲只有“科學”證實的眞理才應該普及的人之間的爭論。

雖然西方也像世界上的其他地方一樣擁有魔法巫術的成分，但其性質卻不盡相同。在西城的文化模式中，科學和西方醫學沒有什麼地位，而人們尊敬的是道士，善或惡的靈魂，從神或人處得來的傳統藥方和草藥，無論其有無療效。在這樣的文化背景中，醫學科學若要被人們接受，就必須與靈魂，“聖水”，禁忌，以及傳統的治療方法競爭。

從另一方面來說，在美國的文化背景中，基督教以外的神靈也沒有什麼地位。因此，學者和普通百姓們常常將某些宗教組織稱作主流，而其他的則只能被稱爲某種宗教崇拜。在遇到疾病或其他災難的時候，大多數的基督教徒並不祈求上帝直接應付這些災難。他們祈求主賜予他們力量，自己來面對災難。他們或許求教於或眞或假的科學術士。毫無疑問，美國人對科學眞是崇拜之至。

因此，雖然衆多的美國人對運氣，咒語，護符，占星術，巫術，以及近來風行的中國“風水”的作用深信不疑，但他們常尋找理由爲其信仰辯解，或組織俱樂部，以科學協會的形式召開年會。

由此看來，西方人迫於壓力而不得不爲他們的信仰和活動尋求科學的基石，或至少爲其披上科學的外衣。對於中國人來說，一位神要麼靈，要麼不靈。如果這位神顯靈，那麼他便是人們祈求和供奉的對象。這位神若不靈，那麼人們很快就會忘了他。中國人不會因哪一位神是眞，哪一位是假，或哪一位是正宗，哪一位是異教的問題爭論不休。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國人對待超自然神靈的這種態度在經歷了工業化及西方的影響之後幾乎沒有發生任何變化。下面的一些事實便可以證實這一說法。日本在中日戰爭(1894—95)之後控制了台灣。不久，當局在台北的士林區設立了一所語言學校，目的要更多的中國人學習日本語。某日， 125
一伙武裝的中國人闖進學校，殺死了全部的七位日本教員及其他的教務人員。日本當局在抓不到眞正兇手的情況下，僅逮捕了當地的六位長者和農夫，並殺了他們，以示報復。日本人在埋葬七位教員的墳址處修建了一座神道祭壇，並宣布每年的二月一日爲公共祭祀日。在1945年日本投降以前，每年參加祭悼的人士包括由本島日本總督率領下的政府和教育部門的所有要員。這塊墳址及神道祭壇從此便成了中國人朝拜的一個地方，這其中另外的一個重要原因是墳址的附近有一座土地神廟。1945年日本人撤離台灣也絲毫未減少人們朝拜該地的熱情。一家中國日報的一位記者在近期目睹了人們朝拜墳址的情景之後，深感厭惡，因而寫道（釋義）：

> 當我到達墳址時，我看到兩面紅布做成的巨大橫幅在墳墓的上方迎風招展。每一橫幅上都寫著："有求必應"。最荒唐可笑的是，在墳墓的兩側竟然有稱頌亡靈的對聯，上面寫著"鞠躬盡瘁…消滅入侵者…保護我們的地區"。我們炎黃子孫當然不尋求報復，我們〔已去世〕的蔣總統也號召我們以德報怨。然而以上的情景實在太過份了。我們何以變得如此愚蠢？假如日本人對我們的所作所爲捧腹大笑，這難道還有什麼奇怪的嗎？(21)

美國人在兜售其魔法時往往將它們套上科學的外衣，這可以從1948年芝加哥的一家大報上登載的一條消息中看得明明白白。芝加哥

21.《中央日報》，台北，1980年4月26日。 134

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

前任市長凱利(E.J. Kelly)和其他一些民主黨要人每人出資306美元買了一支鉛筆模樣的玩藝兒。據說它能放射一種有療效的射線。這一儀器的製造者聲稱，這種射線對燒傷，扭傷，疼痛，鼻塞，血栓及其他許多病痛均有療效。這一長約兩英寸，香煙般粗細的金屬筒狀物是由坐落在拉薩勒北大街30號的電解質產品公司銷售的。這種儀器上帶有一個金色的別針，使用者可用它將儀器別在衣服上。據這家公司說，金屬圓筒內裝有一個小玻璃瓶，裡面放的是電解催化氯化鋇。

然而，我們從美國獸醫醫學協會獲得的資料表明，氯化鋇是獸醫們經常用於馬身上的一種藥性很強的瀉藥。獸醫們還常常用它來提高綿羊，牛以及山羊等牲畜的胃口。

126 當民主黨在費城舉行大會時，凱利亮出了他的新式武器。這一金屬的小圓筒因而被譽爲“魔筆”。據稱，凱利興高彩烈地談論“魔筆爲他在十月份因骨頭化膿而手術的一條腿解除了病痛”。凱利說：“它能減輕疼痛，它眞幫了我和我妻子的大忙。這類東西25年前就有了。我不想假裝我對這個東西很在行”。

“魔筆”銷售公司在印好的合同上寫著，只有“原始購買者”能夠使用此儀器。除非作“特別的配方”，否則該儀器對原始購買者以外的人不具“治療效果”。

庫克地區的民主黨要員中買了“那玩藝兒”的人還有：市法院執行官霍蘭(A.J. Horan)，已去世的前庫克地區民主黨首領，在凱利之前擔任全國民主黨委員會伊利諾伊州委員的納什(P.A. Nash)之子約翰·納什(J.R. Nash)，以及擔任伊利諾伊州參議院少數派領袖和芝加哥第42行政區民主黨委員會的康納斯(W.J. Connors)。

霍蘭“告訴他的朋友們，那玩藝兒對他的左眼很有好處，因爲三個星期前，他的左眼在明尼蘇達州羅切斯特市的美友診所接受了一次手術”。據說在凱利擔任芝加哥市長時任其秘書的小納什爲他患病的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

母親買了一支魔筆。“康納斯說他還沒有來得及在他的關節炎上試驗這種魔筆”。然而，他說他的妻子正在用它“治療其面部的一個小污點”。在一段頗具哲理的談話中，康納斯聲稱他“已經從那小玩藝兒中得到了價值300美元的樂趣了”。

埃里克森(G.C. Erickson)是這家電解質公司的總裁。他辦公室的門上刻有他的姓名，其後註有“E.E.”兩個字母，意思是電氣工程師。(22)

電解質產品公司總裁埃里克森及副總裁納爾遜在1950年四月被芝加哥聯邦地區法院定罪，罪名是“觸犯了‘純淨食品藥品法’”以及“在州際貿易中錯誤地宣傳了電解試管產品”。這一判決在同年的晚些時候得到了美國上訴法院的認可。(23) 以上事實足以證明埃里克森及其公司進行的是一場欺詐性的犯罪。然而，他們採用了美國人崇拜的聖牛，亦即科學，來欺騙公衆。美國人就像中國人和其他民族一樣，總是以他們文化中受尊敬的和社會中享有地位的價值觀來對新事物作出反應。美國人也是根據傳統觀念對新事物作新的定義，正如許多非洲人在皈依了基督教之後，便將他們非洲的神祗與基督教的聖人們認 127
同了。

一些人類學家至今仍然天眞地堅持“原始”民族與“文明社會”中的“農夫們”在接受“魔法”或者說“超自然”的東西時是相似的，而〔“文明”社會的〕“精英們”相對來說已擺脫了這一〔魔法〕世界觀。(24) 對於這些人類學家們，芝城如此衆多的社會和政界要

22. 引自Roy Gibbons的一篇故事，《芝加哥每日論壇報》(*Chicago Daily Tribune*)，1948年7月23日。 134

23.《芝加哥太陽報》(*Chicago Sun-Times*)報導，1950年3月20日—4月6日。1950年11月14日該報再次報導。

24. Wax and Wax,〈魔法的概念〉("The Notion of Magic")，pp. 514—15. 的確，最近的蓋樂普民意調查(Gallup poll)在1978年2月24—27日期間對全國範圍內300個地區

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人迷上了電解質試管的事實不能不說是一次重大的打擊。一些人類學家在他們稱之爲“文明”的社會中做實地考察時對當地的農民們有了一些了解，但沒有人眞正了解他們稱之爲社會精英的美國政客們，官僚們，工商界的泰斗們，以及那些十分富有的人。在談到這些社會精英時，人類學家們通常用巧妙的語言自圓其說。這便是許多文化人類學家們遇到的文化難題之一。[25]

或許有的人會說，前面引用的新聞報導本身帶有政治偏見。我的一位朋友不明白，爲何共和黨內使用“魔筆”的人無一人出現在這家共和黨的報紙上。然而，這個問題並非我們討論的主題。此外，衆多的美國人傾向於接受套著科學外衣而無實際科學依據的東西，無論這東西是何種性質。在審訊電解質產品公司的法庭上，人們得知公司的價目單表明至少有五千人購買了“魔筆”。來自各個行業的大約七十人出庭爲電解質產品公司的管理者們做證，正如在本世紀六十年代和七十年代的時候，相當多的公衆爲克萊比歐仁（一種所謂能夠治癒癌症的藥物）擔保並親自使用這種藥物。拉特里爾糾紛至今仍沸沸揚揚，其支持者和藥物使用者仍不乏其人。

此外，我們只要看一下大量的廣告在推銷牙刷時便出現一個類似牙醫使用的曲鏡一般的曲形牙刷，或在推銷香煙時便說其香煙可保護人們的身體等等，我們便不難意識到電解質產品公司在推銷其“魔筆”時使用的語言實屬正常，而這一類價格昂貴的玩藝兒銷售起來也

---

134 1553位18歲以上的成年人進行了採訪，結果表明：75%的人相信飛碟的存在；54%的人相信天使；51%的人相信特異功能；39%的人相信魔鬼的存在；29%的人相信占星術；13%的人相信大腳怪的存在；11%的人相信鬼的存在；10%的人相信巫術。《舊金山市編年史報》，1978年6月22日。

25. 許烺光，〈文化人類學家的文化問題〉（"The Cultural Problems of the Cultural Anthropologists"）（在美國人類學協會大會上的主席發言稿，1978），《美國人類學家》(*American Anthropologist*)。81，期3，1978，pp. 517－32.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

就十分便利了。[26]

美國郊區出現的魔杖探水法在這方面爲我們提供了更多的材料。爲了找到水源，農場主們往往在官方地質學家們的建議與魔杖探水師的預測之間舉棋不定。伏格特(E.Z. Vogt)認爲"許多受過良好教育的人在某程度上也依靠魔杖探水師"。由於"今天的美國（1959年）約有25,000魔杖探水師操持著這一古老形式的占卜"，伏格特因而認爲他在新墨西哥州荷姆斯特看到的情形可"擴大到整個美國"。此外， 128
"有關魔杖探水法的解釋主要是以'電'和別的一些'科學'概念爲依據的。若探水出現了故障，其合理化的解釋就是現場的金屬物體造成了探水過程的"短路，"或是因儀器在技術上還不過關引起的"[27]。由此，在西城和沙田爲一方，芝加哥和荷姆斯特爲另一方的兩者之間，我們很清楚地看到了它們基本的共同點以及存在於它們之間的基本差異。它們的共同點是，無論哪一種民族，對新事物的反應都是以他們社會所推崇的和文化加以保護的名稱和活動形式來重新解釋這些新事物，或是將這些新事物納入他們的社會和文化所能接受的範圍之內。兩方的基本差異來自兩個民族各自社會推崇的內容和文化保護的成分之間的差異。

在西城和沙田，傳統的疾病防治方法主要依賴於靈魂世界，禁忌和草藥醫生。在這樣的文化背景之下，科學的東西若要被接受的話，

26. Francisco Joe Moreno 甚至會將我們最普通的行爲，諸如在頭痛時服用一片阿斯匹林，看作是魔法性質的，因爲我們大多數人通常"不了解自身行爲的因果關係"。《信念與理性之間》(*Between Faith and Reason*) (New York: Harper & Row, 1977), pp. 100−01. 134

27. Evon Z. Vogt,〈魔杖探水法：美國一郊外社區一種儀式模式的解釋〉("Water Witching: An Interpretation of A Ritual Pattern in a Rural American Community")，自《比較宗教：比較的方法》(*Reader in Comparative Religion: A Comparative Approach*), William A. Lessa 與 Evon Z. Vogt 編 (New York: Harper & Row, 1965), pp. 364, 375.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

只有與神祇和年深月久的道德觀念以及傳統的治療方法協調起來。然而在美國，這個現代科學占統治地位的國家，新的思想和事物，無論其成熟與否，若是以科學家或醫生的研究成果大作宣傳，或是作爲超高精度的試驗室推出的研究成果，其市場一定十分廣闊。

正因爲如此，我們才可以理解本世紀五十年代期間維力科夫斯基(I. Velikovsky)的〈在衝突中的世界〉，斯加利(F. Scully)的〈在飛碟的背後〉，以及迄今爲止仍然十分暢銷的卡普拉斯(F. Capras)的〈物理學中的道〉和祖卡夫(G. Zukav)的〈翩翩起舞的物理大師們〉，何以如此受到公衆們的歡迎。[28]

像〈在衝突中的世界〉這樣的一本書正對了很多美國人的口味。該書以貌似科學的語言描述了自《聖經》到現代教科書中行星一類人們十分熟悉們又覺得非常困惑的奇蹟。其百分之百肯定的語氣也使該書符合科學最至關重要和最普遍的標準。對於那些其信念受到科學猛烈衝擊的人，這本書可謂救命的稻草。他們認爲他們現在終於爲自己的信念找到“科學根據”了。

斯加利的〈在飛碟的背後〉爲那些相信不明飛行物並填寫不明飛行物俱樂部登記表的人們提供了依據。〈物理學中的道〉與〈翩翩起舞的物理大師們〉如此地暢銷，不能說與美國人著迷於所謂的東方神秘主義毫無關係。這一類書籍爲人們尋找生命的永恒提供了“科學的”正當理由。“東方的”玄學終究是正確的：現代物理學也告訴我
129 們“由個人，物體和事件組成的一個時間，空間和因果關係的常識世

---

134 28. Immanuel Velikovsky,《在衝突中的世界》(*Worlds in Collision*)(New York: Doubleday, 1950); Frank Scully,《在飛碟的背後》(*Behind the Flying Saucers*) (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1950); Gary Zukav,《翩翩起舞的物理大師們》(*The Dancing Wu Li Masters*) (New York: Morrow, 1975); Fritjof Capras,《物理學中的道》(*The Tao of Physics*) (Boulder, Colo.: Shambhala Publications, 1976).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

界溶化在一個你中有我，我中有你的連續統一體或永恒之間”[29]。

探尋“壽衣”之謎是西方試圖將其超自然信念塞入科學模子的又一表現。根據傳說，被釘在十字架上的基督在入葬之前被裹在了一塊14×3英尺的亞麻布中。壽衣上有一個5.7英尺的神秘人像。關於這件壽衣，西方人提出的問題是：這件壽衣及其上面的人像是否眞如傳說中的那樣是耶穌·基督的裹尸布？

隨後，一群科學家們便試圖來解開這個迷。這些科學家包括芝加哥麥克洛恩研究所的麥克洛恩，新墨西哥州洛薩勒莫斯科學試驗室的羅傑斯，以及加利福尼亞州帕薩蒂納噴氣推進試驗室的兩位成員。據稱，他們將進行一系列的測試。來自噴氣推進試驗室的兩位人員計劃採用太空項目已使之完善的“計算機加強”圖像技術，使裹尸布上的圖像更加清晰。羅傑斯計劃採用X射線觀察儀，試圖弄清楚何以人像印到了裹尸布上，而裹尸布的另一面卻沒有血跡。麥克洛恩準備使用原子粉碎器，以期將裹尸布的生產年代縮小到五十年以內。這些試驗所需的經費將由一個稱爲“美國聖衣協會”的組織提供。[30]

中國人只會將這樣一件傳說中的壽衣放在一座寺廟內，作爲又一件供奉朝拜的東西，正如他們供奉朝拜由唐朝的一位皇帝從印度得到的一塊釋加牟尼的骨頭一樣（見第三章）。他們看不出有何理由探尋這塊骨頭的眞僞，正如他們不認爲有必要對針灸作科學的解釋一樣。如此追求科學解釋的方法實在是西方的特色。

我至今仍淸楚地記得，當飛行器在二十年代早期的某天夜裡首次

29.〈物理學與玄學〉(“Physics and Mysticism”)，《新聞週刊》(*Newsweek*)，1979年7月23日，pp. 85−87. 134

30. William Hines,〈科學家們探尋壽衣之謎〉(“Scientists Seek Secrets of Shroud”)，《芝加哥太陽報》(*Chicago Sun-Times*)，1978年7月17日。至今，這一研究仍未有明確的結果。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

飛過我們在滿洲裡的村子時，村民們首先想到的是神祇降災了。他們立即燒香跪拜，以安撫神祇。同樣的情形在四十年代早期發生在距昆明約150英里的祿豐鎮。當日本人的轟炸機首次飛過祿豐上空時，當地的居民搭起醮台以自衛，其祈禱儀式與我們在前面章節中看到的情形大體相似。

爲了得到公衆的承認，魔法在美國必須裝扮成科學的模樣，而科學在西城或其他的地方又必須藏在魔法的外衣裡。(31)

130 在我們弄清了各個社會中決定其成員行爲的文化傾向之後，我們現在能夠反駁馬林諾斯基的一個小小的謬論。馬林諾斯基認爲，儘管魔法缺乏人們試圖用其解決問題的實驗基礎，然而它卻爲個人和社會提供了一個宣泄情感的渠道。

> 隨著緊張的心理在言語和動作中〔即咒語和儀式等〕慢慢鬆弛的時候，那種著迷一般的幻覺也就隨之消失了，所追求的目的似乎更近了。這時候，我們得到了平衡，又能夠與生活和睦相處了。
>
> …對於每一種相信魔法的信念，與之平行存在的是一種主觀經驗的幻覺。它在文明社會的理性主義者的頭腦中轉瞬即逝，但卻從未是一片空白。然而對於任何一種文化中頭腦簡單的人，特別對於未開化的原始人，這種相信魔法作用的信念十分堅定且有

---

134 31.“在以科技爲中心的文化中，不僅醫治疾病的方法受到科學的影響，就是神學也會受到類似的影響。以下引自美國一位著名神學家近作中的一段話便是一個例證。‘問題不在於基督做了什麼，重要的是當他出現在人們面前，像一劑催化劑發生作用時，所出現的奇蹟。基督仿佛是引起一連串奇蹟般轉化的中子。基督身上的某種氣質打破了每一個人身上原子的排斥性，以至於人人都能夠自由地接受他人。基督分裂了人類的自我中心主義…’”Henry Wieman,《人類善的根源》(*The Source of Human Good*) (Chicago: University of Chicago Press, 1946), p. 40.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

很強的説服力。(32)

馬林諾斯基之所以得出以上錯誤的結論，是因爲他抽象地堅持認爲實徵或科學知識與超自然魔法之間存在著一分爲二的界線，而沒有將兩者放在現實生活中來觀察。爲了應付流行性霍亂，西城人認爲打醮與禁食某些食物同等重要，而禁食某些食物又與採取某種醫學療法或遵守道德戒律同等重要。對於多數西城人來説，上面所有的措施又與飲用“聖水”同等重要。

這種在魔法和實徵知識之間缺乏明顯界線的現象在西城人生活的其他方面也十分普遍。一次婚禮上，某些人類學家稱之爲魔法的習俗（如新娘花轎進宅院時，新郎須面朝某一方的做法）與他們定義爲建立在實徵知識之上的另一些習俗（如用花轎迎娶新娘，或抬著嫁妝在街道間穿行以炫耀於公衆的做法）同時出現。在端午節的這一天，西城（和中國其他一些地方）的大人小孩都在他們的耳洞，鼻孔和身體其他一些要緊的部位抹上一些水溶的雄黃(As_2S_3)。他們這樣做的目的是爲了防止害蟲和其他一些有害物質通過人體的這些暴露部位進入體內。與此同時，人們在他們的身上還繫上棕麻葉做成的各種顔色的小刷子，以掃清來年的疾病。如今，通過化學分析，我們知道雄黃有消毒殺菌的作用，因而人們的第一種做法有其實徵知識的成分，但迄今爲止，沒有哪一種科學告訴我們掛在人體身上的一把棕麻小刷子能夠掃清病魔。 131

西城人應付許多非傳染性病痛的方法也是如此。治療皮膚病的傳統方法大致分爲兩個部分：(1)患者家的女人們攜同患者來到鎮南門外的牆角，在露天準備一次晚餐。晚餐備好之後，家中最年長的女人便

32. B. Malinowski,《魔法，科學與宗教》(*Magic, Science and Religion*) (Gkncoe, Ill: The Free Press, 1948), pp. 61−62.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

同患者一起供上食物和香，再朝各個方向磕頭。她們還燒掉一些紙錢，然後所有的女人同患者一道吃飯。(2)在以上的儀式之前或之後，家人要準備一種“黃連”（黃連屬，含[$C_{20}H_{17}NO_4$]）和豬油的混合藥劑，塗抹在病人的患處。城南門外的儀式是爲“姑奶”（一女神）舉辦的。據說，姑奶掌握著一切病魔，因而人們需要安撫她。我與當地的一些婦女們談到這一病例時，沒有一人能夠說明混合藥劑與祭祀姑奶儀式之間的關係。一些婦女們僅僅說道：“在這兒，我們也相信它，”意思是她們相信混合藥劑也能夠起一些作用。

哪一種方法爲人們提供了心理平衡，哪一種沒有呢？我們難道可以說打醮比起衆多的醫藥治療方法來說，是人們宣泄情感的一種更佳途徑嗎？我們能不能說新郎被安排坐下來的地點比使用花轎有著更重要的心理意義呢？我們可以說人們在端午節期間在身體上塗抹雄黃與在身上攜帶小棕麻刷的緣由完全不同嗎？最後，在治療皮膚病的實例中，我們是否可以說那一次的祭祀野餐比當地的某種藥物治療法更好地滿足了人們的心理需求呢？換一種方式來說就是，對於一個人，是否一次豐盛的晚餐不如爲增加牲畜繁殖或農業產量的儀式更具有心理或情感意義呢？

顯然，對於上面的任何一個問題，我們無法予以肯定的回答。

值得我們注意的是，即使是在科學占主導地位的西方社會中，人類行爲最基本的差別並不在科學和魔法之間，而是在人的角色與情感之間。關於這一點，我們在第七章中已有描述。人類的一切活動都帶有某種感情的成分，其份量取決於行爲的本質（例如，有關性行爲和
132 食物的感情成份通常較散步和閱讀的感情成份強烈），或先前的經歷（例如，一本封面顏色中性的書可能引起某人強烈的反應，僅僅是因爲他／她先前與那個顏色或那本書有過愉快或不愉快的經歷）。然而，對於任何一個社會中的大多數人來說，某一行爲或某一系列行爲

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的情感成分是在人的社會化和適應文化的過程中決定的。這就是爲什麼在一些社會中，種族，宗教信仰和共產主義成了帶有強烈情感色彩的社會問題，而在另一些社會中卻並非如此的緣故。社會間的這種差别與我們目前研究的現象中，非實徵的假定（魔法）和眞正的知識（科學）所占的比例並無必然的聯繫。一個人在情感上可以對愛國主義或鬼魂這樣的抽象概念強烈的反應，正如他／她可以對紀念碑和棺材這樣的物體作出同樣的反應一樣。重要的因素是文化制約(culturally sanctioned)的結合與所討論的現象之間的聯繫，而不是來訪的人類學家眼中的魔法與科學。

哪一種方法爲人們提供了心理平衡，哪一種[illegible]以說祈禱比起衆多的醫藥治療方法來說，是人們宣泄情感的一種更佳途徑嗎？我們能不能說新娘被安排坐下來的地點比使用花朵等更重要的心理意義呢？我們可以讓人們在聖午節期間在身體上塗抹鍋灰或在身上攜帶小袋藏匿的緣由完全不同嗎？最後，在治療皮膚病的實例中，我們是否可以說第一次的祭祀或祭比當地的某種藥物治療法更好地滿足了人們的心理需求呢？換一種方式來說就是，對於一個人，是[illegible]婚禮的晚宴不如爲增加牲畜繁殖或農業產量的儀式更具有心理[illegible]呢？

[illegible]，對於上面的任何一個問題，我們無法予以肯定的回答。

[illegible]要的是，即使是在科學占主導地位的西方社會中，人[illegible]別並不在科學和魔法之間，而是在人的角色與情感[illegible]我們在第七章中已有描述。人類的一切活動都帶有某種[illegible]取決於行爲的本質（例如，有關性行爲和食物的[illegible]的感情更爲強烈）、或先前的經歷（例如，一次[illegible]可能引起人強烈的反應，僅僅是因爲他／她先前曾經[illegible]本身曾有過愉快或不愉快的經歷）。然而，對於任何一個社會[illegible]大多數人來說，某一行爲或某一系列行爲

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十章

人類往何處去？

考古學，歷史學，以及當今社會都表明，人類活動及其產品的規 135
模和種類都在不斷地擴大。每一個領域都在進展：工具的種類越來越多，越來越大，其效率也越來越高；政府變得越來越複雜和龐大；在近乎所有社會中，服務業，機械行業，發明創造業，工商組織，醫藥，以及搶劫，貪汚以及以其他形式進行非法索取的技術在規模，數量或種類方面均已有所增長。

當然，並非一切都以均衡的速度增長。例如，今天的美國，每一位競選總統的候選人都擁有一支包括發言撰稿人，公共關係專家，技術人員，以及軍隊在內的隊伍擁戴他，其規模是不久前的小鎮政客們無法想像的。在西方和日本許多實力雄厚的大公司中供職領俸的各類職員專家往往比聯合國中大多數小成員國的總人口還要多。

一個大社會變得越來越工業化的時候，社會各方面的發展也是必然的。法律條文的數量和種類迅速增加的同時，官僚體制的部門、局，以及委員會，生產問題，當然還有機器的規模和複雜程度都在相應地增加。每一架巨型噴氣式飛機有大約兩百萬個零件，其操作非用電腦不可。人的大腦和雙手已不足以敏捷到應付這樣的工作了。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

136

1.角色領域與情感領域

我們仔細地審視這些新的，現代化的發展時，我們發現，幾乎一切變化都是在人類活動的角色領域，而不是在情感領域內發生的。這些發展可用人類行爲的計算單位來衡量。人們可以用時間，長度，空間和速度，還有最重要的一點，以賺取的或者支出的金錢爲單位來衡量這些發展。然而在另一方面，既使是在最發達的工業化國家。人類的情感領域始終是簡單的，仍然保持著"現代化"之前的單純，保持著遠近的農業或遊牧小部落人普通的情感。

事實上，當人的角色隨著社會不斷地工業化而在數量，複雜程度和效率方面大大進化的時候，人的情感並未經歷這樣的變化過程。現代人仍然有著生活在幾千年前的祖先們一樣的情感：愛、恨、怒、喜、絕望、焦慮、希望、忍耐、寬容、忠誠、背叛等等。這個情感的目錄並不長，且衆多的名稱十分相似，可進行部分或全部地合併。

由此，古老的科技書籍除了作爲科技史學家們的收藏物或史料來源之外，在今天並沒有多大的用處。不但古人，就是我們的父輩，甚至哥哥姐姐們也感覺到要與今天的科技發展同步是多麼地艱難。相反，偉大的小說，詩歌，繪畫，雕塑，甚至哲學和倫理學卻是永恒的。我們現代人與古人經歷和面對同樣的喜悦和憤怒，同樣的忠誠與欺詐。從古人們的作品中，我們能夠輕易地體驗到他們的快樂和苦難。同樣，如果古人們活在今天，他們也能夠理解和同情我們，與我們暢談關於我們與子女，父母，朋友和敵人，雇主和受雇人之間，情人與伴侶之間的各種問題。

我們用一個簡單的例子便可以説明上面的這種對比。在尼克森(Richard Nixon)辭職後，格蘭德(W. Grinder)對這位前總統的個性

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

與行爲作了如下的描述。

忠誠於他的朋友是一個在不斷縮小的死黨圈子，他們將理查德·尼克森看作是現代的李爾王，對其周圍的暴風驟雨憤怒不已。然而尼克森先生缺乏李爾王的宏偉氣勢。尼克森先生的敵人卻將他比作理查德三世，一個始終被認爲因其險惡用心而失敗的國王，但尼克森先生又不具備莎士比亞筆下這位臭名昭著的理查德滔滔雄辯的才略，也不具備其極端邪惡的用心。尼克森先生完全迷惑了。他像馬克白一樣，相信巫師們的預言，並在他們的謎 137
語中找到安慰，他雖勇敢面對毁滅，但又因視而不見其災難終於注定了他的滅亡。

莎士比亞寫出了咒語：

"他摒棄命運，嘲笑死亡，
以超人的智慧，高雅和無畏實現他的願望，
但是大家知道，
過份的自信是凡人最危險的敵人"。

尼克森過份依賴的是他"拿來…作擋箭牌"的"72年授權書"。格蘭德在解釋尼克森如何信賴他的擋箭牌時，引用了馬克白夫人(Lady Macbeth)的話：

我們不必害怕別人知道，
誰又能夠質問我們的權杖？[1]

---

1. William Grinder,《芝加哥太陽報》(*Chicago-Sun Times*)，1974年8月11日。該文章最初載於《華盛頓郵報》(*Washington Post*)。 150

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

現代科學家或工程師們能夠將他們今天工作中面臨的科技問題與他們前人的工作在觀念和認識方面做如此恰如其份和令人信服的對比嗎？

任何一個社會中，人們推崇的信念和活動多屬於情感範疇，而不屬於角色範疇。這就解釋了爲何美國人傾向於接受科學，或是將魔法進行整容，使其看來如同科學一般；而在西城和沙田，人們傾向於接受魔法，或是用人們長期接受的，充滿超自然色彩的術語來重新解釋有科學依據的事務。

2. 魔法："原始"文化的特徵？

三十多年前，克羅伯(A.L. Kroeber)建議，魔法和"迷信"在文化中所占的比例應作爲衡量文化進步的尺度。"首先是魔法和'迷信'的尺度。在比例上，當文化從對魔法和迷信的依賴中脫離出來的時候，我們可以說文化進步了。當文化仍然承認魔法和迷信的作用時，文化就仍然是原始的，或者說有缺陷的"[2]。克羅伯進而分若干段落，談到了衡量文化進步的其他尺度，但均不涉及我們本文的主題。

從我們的調查結果來看，克羅伯關於魔法迷信的標準在角色範疇
138 內有一定的道理，但卻完全不適用於情感範疇。事實上，一位讀者在最近給〈時代〉雜誌編輯的一封短信中擊中了這個問題的要害。他在談到福克蘭戰爭的時候說道："如果說福克蘭事件給人們什麼啓示的話，那就是，人沒有進化，而進化的是武器"[3]。

---

150 2. A.L. Kroeber,《人類學》(*Anthropology*) (New York: Harcourt, Brace & Co., 1948), p. 298.

3.《時代》(*Time*)，1982年6月21日。本刊的封面是一輛以色列坦克正駛向黎巴嫩，標題是"以色列的閃電戰"。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

然而，即使是在情感領域內，西城人和沙田人在滿足他們對魔法的需求方面與美國人的作法仍然有所不同。中國人的社區裡，大多數居民求助於魔法解決他們的問題時，態度是公開的，毫無尷尬之色，而美國人求助於魔法時，往往較爲隱秘，絕不大肆張揚。

本書的第一版中（1952年），我從調查筆記和一些快報上整理出一份名單，[4] 上面列舉了中國人求助於算命先生，道士和其他巫師的目的以及他們提出的一些問題，許許多多的城鄉居民們迫切需要得到這些問題的答案。以下是這份名單的主要內容。

第一組、有關生與死

1. 某人壽命的長短
2. 某人一生中可能遇到的災難（謀殺、水災、火災、暴病，戰爭，飢荒等）
3. 某一疾病的預測
4. 某一出門在外（所去的地方已知或未知）的家庭成員（或一親戚）的安全

第二組、有關個人的命運

1. 投機生意，賭博，或法律訴訟的結果
2. 一項工作的前景，是否有一個更好的工作，或目前所從事的工作的可靠性。
3. 年老時的保障（我的兒子是否靠得住？我個人的未來怎麼樣？）

---

4. 快報常見於中國的許多城市，其版面通常只有普通報紙的一半大。快報一般登載少量 150
的國際國內新聞，而將大量的篇幅用於刊登本地新聞，流言蜚語，慈善事業，與編輯的信件往來，以及爲職業算命占卜先生所設的專欄。讀者將困擾他們的問題寄給專欄編輯，算命先生便將答覆刊登在隨後出版的快報專欄上。文中的快報指的是在天津和北平（現北京）出版的。在1945－48年間，當地的快報每日或每週均出現大量的此類問題和答覆。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

4. 有關住宅搬遷的建議
5. 某一盜賊的身份和追回被盜物品的可能性
6. 打算要做的生意的前景
7. 求偶或婚姻的成敗
8. 順利完成教育的前景
9. 某位家庭成員（或某一位親戚）返鄉的前景
10. 得到一個兒子的可能性；或詢問未出生的孩子的性別
11. 家鄉和自己家庭的安全
12. 與某人或某些人友誼的可靠性
13. 子孫後代是興旺發達，還是衰敗窮困

1952年以後，我在香港（包括沙田）和台灣見到過不少的算命先生，道士，風水先生，以及他們的客戶。可以十分肯定地說，促使今
139 天的中國人求助於今天的算命先生，道士和風水先生的原因與我三十年前編寫本書第一版時的情形沒有什麼不同。儘管在過去的三十年中，醫藥和公共衛生有了巨大的發展，工作機會有了較大地增加，生命和財產保險已不再稀罕，受過高等教育的改良派們早已將算命和風水占卜貼上了迷信的標簽，但人們求神問卦的習俗依然如故。[5]

相反，雖然相當多的美國人仍沉溺於占星術和巫術，但他們大多數人只能悄悄地和私下地從事這類活動。大部分美國人積極地依靠養老金和保險金，醫院和診所，警察和法庭，武器和自然報警裝置，以及一些其他的外部設施來應付同樣的問題。

---

151 5. 自1949年以後，占星術，連同寺廟，教堂和清眞寺在中華人民共和國便進入一種近乎冬眠的狀態。在居民住房極度短缺，宗族墓地不復存在，人死之後屍體通常火化的情形下，風水占卜也十分罕見。至1980年，沒有人因災害而舉行打醮儀式。既使在1956－61年之間的大飢荒年代和1975年北方的大地震之後，人們也不再打醮。然而，個人（非秘密性）從事算命的現象從未絕跡。關於這一點，我與我妻子在1972年和1980年間均有所見聞。自從1949年以後，由傳染性疾病引起的流行病已基本絕跡。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

此外，算命測字先生和風水占卜先生在今天的香港和台灣仍然隨處可見。他們在日報和週報上用一些篇幅和增加活頁大做廣告。他們中的一些人主持討論會，舉辦公開的講座。以這樣的形式進行這一類的活動在西方人到來之前是人們聞所未聞的。人們視求助於這些算命先生和風水先生爲理所當然之事，就如同生病看醫生或牙醫一樣。

相反，在美國的購物中心和城市的街道上，我們很少看到以占星術爲營生的店舖。我曾在一些集市上和電影中看到過人人皆知的吉普賽手相師或水晶球占卜師，但人們多半將他們歸屬於打靶場和魔術雜耍一類的娛樂項目。美國人需要借助於魔法解決實際問題的時候，他們必須做得冠冕堂皇。普通的美國人像某些人類學家一樣，他們認爲占星術一類的活動僅僅屬於“原始”社會的“原始行爲”，或是“文明”社會的“農夫行爲”。在一個完全依賴科學和技術解決一切問題的社會中，以上人們的想法是可以理解的。由此，我在1976年在香港目睹的一種風俗在大多數美國人看來一定十分荒唐可笑。

這一被人們稱爲“打小人”（打搗蛋者）的習俗原本是廣東省的一種舊傳統。中國的其他地方，我沒有見到過這樣的習俗。農曆每個月的三天中（6、16、26號），許多婦女，很少有男人，老少攜同，聚集在香港島的一個公園內一塊凸出的，被稱之爲“愛情石”的岩石周圍。人們或是在某人的帶領下，或是自發地“敲打（驅除）搗蛋者”。有時候，人們在街道上，十字路口，一座寺廟的附近，或是山坡旁也舉行同樣的儀式。

將搗蛋者稱之爲“小人”在中國是十分普遍的現象。搗蛋者可能 140
是生意上或是情場上的對手，也可能是一位過分挑剔的婆婆或是一位十分不友好的親戚，或是一位出賣了朋友的人，或是一位故意破壞同事計劃的人。搗蛋者還可能是某個靈魂，或是給某人帶來災難和疾病，或是妨礙某人成功的已知或未知的因素。驅逐搗蛋者的目的就是

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

要趕走他們，迎接帶給人們大吉大利的“貴人”。

儀式的程序是這樣的：來參加的人帶著食物（花生、核桃、大米，雞蛋和肥豬肉），各種委任狀（符），包括搗蛋者（黑色）和幾個貴人（綠色和紅色）的剪紙人物，各種各樣畫著各色人物和動物的紙張，一束束面值五千萬元的紙錢，蠟燭和香。

關於儀式的細節，喬先生在其研究中做了詳盡的描述，[6] 我們在此就不再重述了。這一儀式最重要的環節就是人們用黑色紙人的一隻鞋的鞋底猛擊石塊兒。他們邊敲邊唱道：

（某某）正打著小人，
街上的小人，
路上的小人，
男小人，
女小人，
外國小人，
打小人，迎貴人，
貴人要用貴馬迎，
（唱歌人的姓名）心想事成，
萬事如意。

人們的吟唱可能會因人而異。有的時候，人們可能用鞋底敲打代表小人的黑色紙人，或是用一把小刀或一根針刺進小人的身體，或是將小人撕成碎片。這一切作完之後，所有的東西包括紙錢，都被付之一炬。

---

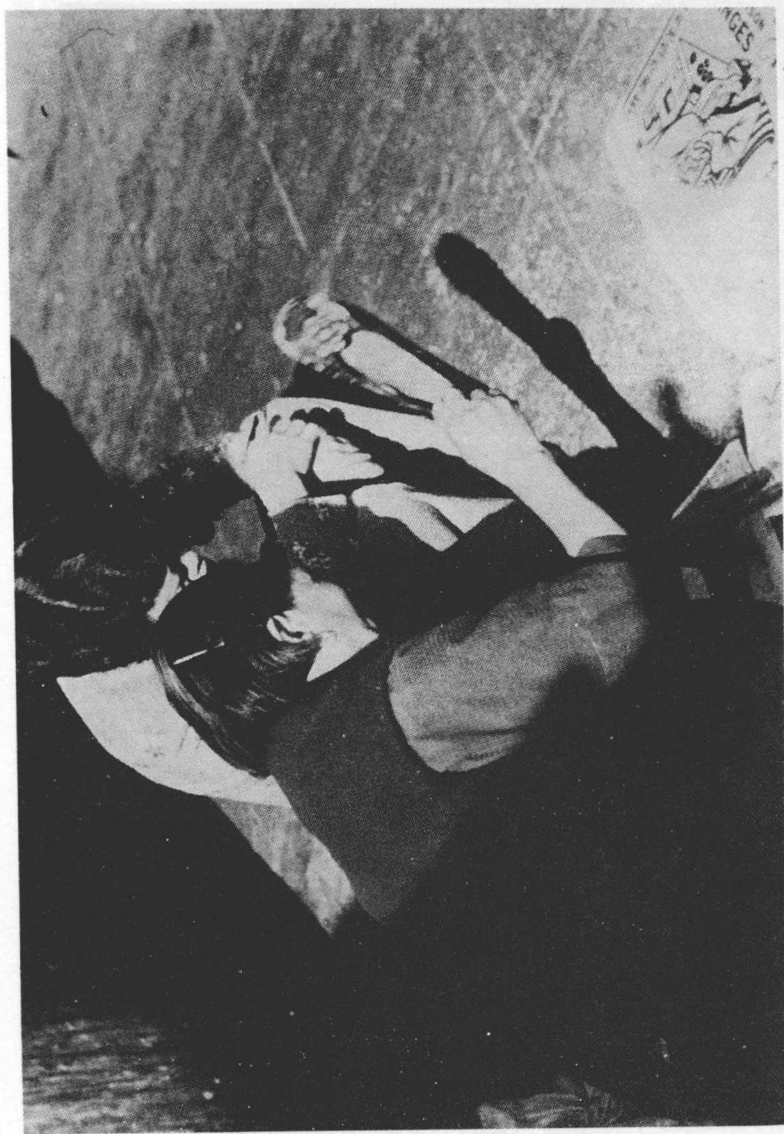
151 6. 喬健，〈認知遊戲：流行於香港廣東人中間的一些儀式〉(“Cognitive Play: Some Minor Rituals among Hong Kong Cantonese”)，《民族學研究所集刊》，台北，台灣，中央研究院，1981。〔譯註：正確出版時地爲1983年於East Asian Civilization, Vol. 2〕

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



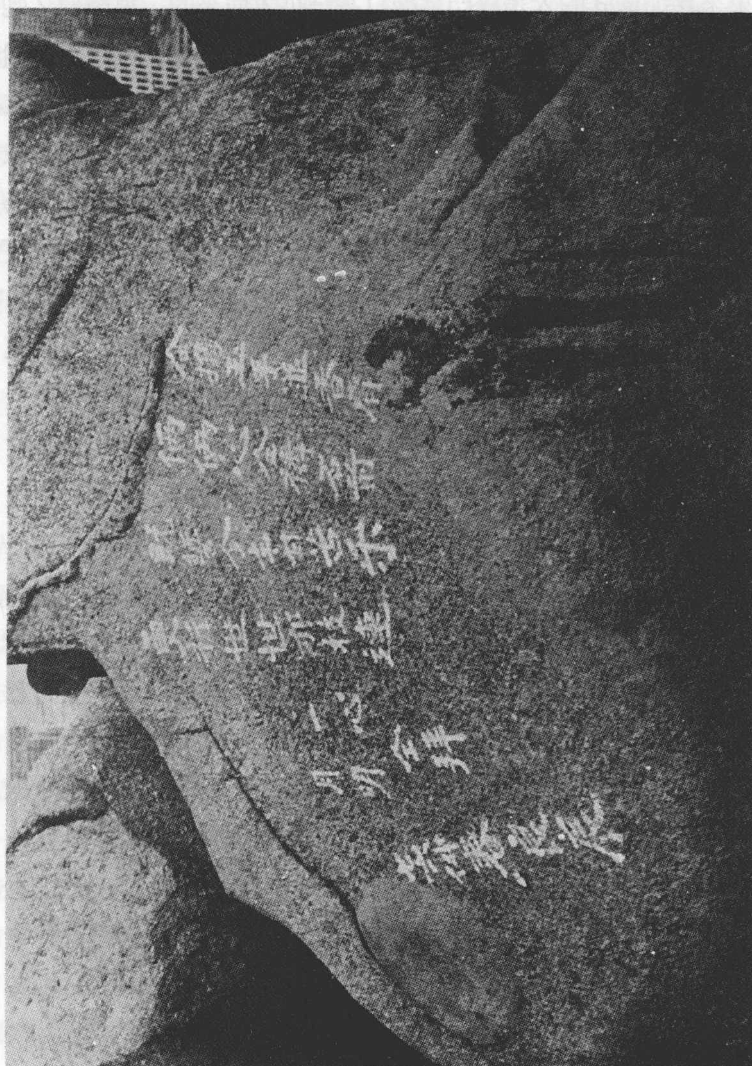
照8　位於香港博文路的“愛情石”，圖中人們正進行“打小人”的儀式

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照9　一婦人正用鞋子敲打“小人”，（所用照片已經喬健博士許可）

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



照10　一對戀人將一首七言詩刻於"愛情石"的背面。落名是"一心"和"月明"日期爲1976年春

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

140 如果來參加儀式的人是專門爲敲打某一小人而來的，那麼他／她
就必須得到這個人的生辰年月日時和地址，將它們寫在一張紙上，然
後與黑色小人像包裹在一起，用鞋底敲打，或用針和刀扎，最後將全
144 部的東西燒掉。整個儀式可持續半小時或兩小時，取決於個人的仇敵究竟有多少。在農曆每個月的這三天中的任何一天，每一位去香港島有“愛情石”的這個公園的遊客都能夠看到五十或幾百人來參加“打小人”的儀式，其中包括賣各種便當，供香和其他所需物品的小販。

每遇這樣的日子，整個公園如同一個小規模的公共集市，一個充斥著巫術魔法的集市。然而，採用魔法的香港女士們並非要殺死那些或人或神的搗蛋者，而只要懲罰他們，把他們攆走。這就是爲什麼女人們要供上紙錢，衣服和香的原因——將搗蛋者引誘開，將貴人迎進來。

在此，中美之間的另一種差別也值得我們注意。驅逐搗蛋者的儀式或許使參加者在情感上得到了滿足，但這樣的儀式顯然不像大多數美國人在對付他們的敵人或搗蛋者時喜歡採用的更直接，更科學的方法那麼有效。然而，問題的關鍵在於，是否開槍打死搗蛋者就不像用敲打儀式懲罰和驅趕小人那麼“原始？”基莫(G. Gilmore)在猶他州槍殺一名加油站工人和一位汽車旅館老板。在他被捕之後，他告訴一位採訪他的記者，他的女朋友妮可把他甩了以後，他氣瘋了，所以他覺得應該做一點兒什麼。[7] 普莉希拉・福特(Priscilla Ford)駕駛著她的林肯大轎車在內華達州賭博中心雷諾區內從人群中間穿過，壓死六

151 7. 根據基莫因謀殺罪而被捕時《舊金山市編年史報》(*San Francisco Chronicle*)報導。Norman Meiler 在其《劊子手之歌》(*The Executioner's Song*) (New York: Scott Meredith, 1979) 中是這樣敘述發生在加油站的謀殺的：“基莫用自動步槍對準了傑森的腦袋，然後說‘這一顆是爲了我’，他摳動了扳機。‘這一顆給妮可’，他又摳動了扳機。傑森的身體每中一槍，都動彈一下”。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人，撞傷二十三人。究其動機，福特小姐說“她討厭所有的人，因爲他們不在意我，從而不在意他們自己”[8]。假如驅逐搗蛋者的儀式在美國文化中爲人們採用和接受的話，那些無辜的性命或許能夠得到挽救。當我們考慮到這一點，以及人們爲了拘捕基莫和福特，監禁，審訊，直至最終處決他們所耗費的時間，金錢和人力，我們能夠說美國方式比香港方式更“文明”嗎？（作者寫作此書時，福特已被判死刑，但她正就判決進行上訴。）

3.科學最終能消除人們對魔法的需求嗎？

在科學技術的成就方面，美國今天仍然是全世界無可爭議的頭號大國。不但許多第三世界國家，甚至蘇聯及其衛星國都迫切地尋求美國的科技知識。迄今爲止，美國人獲得了大部份的諾貝爾科學和醫學獎。日本是一顆迅速崛起的新星，但其成就也僅限於汽車工業和電子技術若干領域。作爲一個國家，美國人享有整個人類歷史上前所未聞的高生活水平。這是任何魔法無法產生的效果。世界上任何別的國家從未像美國一樣給予科學及其產品相類似的重視。現代美國人生活在一個科學享有至高無上權力的文化背景中，以致於在中國人仍然求助於魔法和宗教解決他們的問題時，大多數的美國人會毫無疑問地求助於科學技術。 145

現代美國文化無疑是歐洲工業文化的繼續。自歐洲文化隨著蒸汽機的出現而廣泛傳播以來，美國文化在二次大戰後迅速取得世界領導

8. 根據《舊金山市編年史報》1982年10月10日一篇名爲“這個世界”的報導。兩天後，同一篇報紙登出了一位因得不到保險支票，便在其律師於底特律一幢大樓內第八層的辦公室裡開槍，並在隔壁辦公室引爆一顆炸彈的一篇報導。這次事件的結果是：一婦女死亡，34人受傷。出處同上，1982年10月12日。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

地位，在美國技術中得到充分體現的科學將無疑以日漸強大的勢頭進入地球上每一個不易觸及的角落。即使是中華人民共和國，在經歷了極端災難性的“大躍進”和“文化大革命”之後，如今也試圖通過學習和購買日本，西德，尤其是美國的科學技術來推動一場實現四個現代化的運動（工業，農業，軍事和科學技術的現代化）。

擺在我們面前的問題是，儘管科學技術並沒有在西城，沙田，以及其他的地方以絕對的優勢徹底根除魔法巫術，那麼在如今變化了的情形之下，科學技術最終能夠在全世界主導人類的一切活動嗎？

一次大戰後，歐洲的中國學者曾極度興奮一時，他們認爲西方文化已經崩潰，科學不過將人類帶進了死胡同和滅亡，而人類的眞正出路必然在東方哲學和東方諸子百家的哲學中。此間，梁漱溟先生發表了一篇傑出的論文“東西文化及其哲學”[9]。在其論文中，這位中國思想家概括了對三種文化的基本態度：(1)歐美文化通過征服自然解決人類的問題，其基調爲進步；(2)印度文化以否定自然來解決人類問題，其基調爲倒退；(3)中國文化以與自然求和諧來解決人類問題，其基調爲中庸。

146 毫無疑問，梁先生認爲他關於三種文化的比較已經證明人類的出路既不在西方的文化和哲學之中，也不在印度的文化和哲學之中。然而，在美國的扶持下，歐洲在十年之後又重新站了起來，梁先生的理論也就從此被束之高閣了。

二次大戰後的一個時期，美國的情形曾類似於一次大戰之後的歐洲。在科學顯示了其前所未有的輝煌和能量的時候，人們發現他們所處的世界從未比現在更混亂不堪。在迷茫中，美國人似乎朝兩個極端走去。對於一些人，科學技術是唯一的出路。一些未來學家們預測，

151 9. 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在經歷了目前的工業文化時代以後，人們將迎來一個新的信息時代文化。然而，另一些人卻轉向神祕的“東方哲學，”這可以從印度宗教領袖，日本禪學大師，甚至中國和尙都有著數量可觀的追隨者的現象得到證實。各種基督教福音教派的組織，包括莫尼(Sun Myung Moon)，羅伯茨(O. Roberts)和法威爾(J. Falwell)牧師們都有著更多的支持者。

這些要求回歸宗教的呼聲使我想起了林白在其著述〈飛行與生命〉中表達自己的方式。林白想要對世人們述說的話可歸納爲：他深知科學的價値，科學帶給人們的興奮，以及科學的秘密，但他同樣看到過科學毀滅性的能量。他描述了曾經繁榮昌盛的德國城市在1945年的可怕景象，他隨後設想了下一次戰爭可能帶來的後果。

> 讓我們將時間向後推移若干年，然後作好戰鬥準備，像1939年的歐洲一樣。我們的雷達搜巡著北方的天空。我們知道在地球的表面安放著數百枚原子彈，瞄準了美國的城市，而我們的軍事基地也準備好了數百枚的原子彈，以便隨時反擊。我們不知道敵方的破壞分子們在我們的哪些城市裡埋藏了炸彈，我們也不知道究竟何種對植物，動物和人類致命的疾病會在我們中間傳播開來。每時每刻，我們，我們的家庭和我們創造的文明都掌握在一個患有狂想症的獨裁者手中，取決於某個不願用其手指關掉電閘的狂人。

林白因而得出的結論是“如果這樣的文明要繼續下去的話，現代人就必須以上帝的意旨指導其科學物質的發展”(10)。

林白的言語和其他宗教狂熱的現象並不過份。這樣的現象在人類

10. Charles A. Lindbergh,《飛行與生命》(*Of Flight and Life*) (New York: Charles Scribner, 1948)，亦見《讀者文摘》(*Reader's Digest*)節選，1948年9月。 151

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

147 歷史上曾以各種形式反覆出現，但是否爲人們接受則取決於當時當地的情形。在災難的年代，大多數人似乎都要退縮到歷史上曾經有過的某個堡壘中尋求庇護和安慰，無論這一堡壘的基石是文化方面的，宗教方面的，還是倫理道德方面的。鬼舞運動及其在十九世紀九十年代流行於美國印地安人中間各種形式的鬼舞，1914年南太平洋地區的天船教，葛拉曼(M. Gluckman)描述的“叛逆儀式”，以及人們在歐洲追求的耶穌將再次降臨統治人間一千年的信念便是衆多事例中的幾例。(11)

自1840年後的一百多年，中國社會經受了歷史上從未有過的外來壓力。在此期間，國家至少出現了三次大的回歸（不算若干次小的回歸）。由湖廣總督張之洞倡導的“中學爲體，西學爲用”的原則（在日本，這一原則成爲“和魂西用”）從根本上是一次文化的回歸。1900年的“義和團之亂”，中魔地相信傳統的護符與符咒能夠有力地抵禦西方的槍炮和艦隻，其根本是一次宗教性質的回歸。1934年由蔣介石委員長組織發起的“新生活運動”，強調復興儒家和其他歷史悠久的傳統美德以支持一個工業化的現代中國，其根本是一次倫理道德的回歸。自從1949年以來，“大躍進運動”和“文化大革命”也應被視爲以三者爲基礎的某種回歸形式。毛澤東的紅寶書成了無處不在的護符，其中的語錄被人們當作咒語一般念誦。歷史書籍，近期的新聞和其他報導均對這些令人悲戚的運動有所描述。現代人需要認識到的是，雖然像林白描述的文化與宗教回歸能夠給一個災難中的世界以短

---

151 11. James Mooney,《鬼舞宗教與1890年蘇人戰爭》(*The Ghost Dance Religion and Sioux Outbreak of 1890*)，美國人類學年鑒141,896；P. Worseley,《號聲響起：美拉尼西亞“天船教”之研究》(*The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*) (London: Mac Gibbon and Kee, 1957); Max Gluckman,《部落社會的政治，法律和宗教儀式》(*Politics, Law and Ritual in Tribal Society*) (Oxford: Basil Blackwell, 1965).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

暫的慰藉，但終究無法解決處於病痛中的世界衆多的問題。有趣的是，關於宗教光輝的言詞道出之後，林白卻使文章在精彩之處中止了。他忘了告訴我們，上帝的眞理應怎樣引導現代科學的物質能量。

今天的世界並未受難於過多的科學技術。實際上，災難來自人們一味單向地發展科學技術。人類迄今爲止主要在利用科學控制自然。我們今天最需要的或許是一種控制我們自己，控制我們的社會和各個社會大家庭的科學〔譯註：參見行學派B.F. Skinner之經典著作《科學與人類行爲》〕。約翰·杜威曾恰當地表達了這樣的觀點。

> 〔自然主義〕相信一種可能性的存在，即通過自然的方法可 148
> 以在人性和自然環境中找到產生社會良性和社會弊病具體形態的那些條件——正如在醫學的例子中，知識的可能性與憑借充分的知識來控制行爲的可能性均是在實際進行的過程中體現的。難題是，在社會和道德事物中，關於弊病和良性誘因中的自然因素的問題，我們落後於希波克拉底的發現整整2500年，且早在那個時候，他的格言是，一切事物都是神聖和自然的。[12]

在另外的著述中，這位偉大思想家談得愈加直率。

> …例如，我們不了解生命與無生命的物質之間的關係，因而人們主觀地認爲超自然的因素影響了從獸至人的轉變。我們不了解有機體——大腦和神經系統——與思維產生之間的關係，因此，有的人説這兩者之間有一條超自然的紐帶。我們不了解社會事物中原因與結果之間的關係，因此我們沒有控制它們的方法。從而，

12. John Dewey,〈反自然主義的極端表現〉，自《自然主義與人類精神》(*Naturalism and the Human Spirit*), Yervant Krikorian (New York: Columbia University Press, 1944), p. 14. 151

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有的人斷言，我們必須借助於超自然力來加以控制。我並不知道在社會關係方面，我們可能和將會有多少了解，但我認爲有一件事情我是十分清楚的。除非我們努力奮鬥，否則我們需要的知識不會自行發展。以爲只有超自然力能夠控制事物的想法無疑有礙於我們知識的發展。這種想法一定會成爲今天社會知識發展的阻力，正如早些時候，相同的呼籲成爲認識自然科學發展的障礙一樣。(13)

以上引言的觀點再清楚不過了。儘管有人不完全贊同某些作家樂觀的看法，即"過去幾乎僅只在自然科學領域取得的巨大成就，如今將有社會學和性格學方面的碩果與之媲美……"(14)，但他們不得不承認，這一潮流已不再是人們無法實現的夢想了。

4.宗教和科學：人類需要的雙胞胎

科學技術在自然界和人類社會的進一步發展並不意味著宗教將因此消失。相反，宗教魔法就像食物和空氣一樣成爲人們生活的必需品。因爲人類總會有愛和在愛中失望；我們總會生病和遭受災難；我們總會犯錯誤和追求我們無法達到的目的；我們總要遭遇無法預測的
149 困難；既使我們的科學家和技術專家們已經征服了整個地球，我們仍然要面對一個不斷擴展的宇宙；最後，既然我們生來就要死亡，我們總要生命有其意義。

---

151 13. John Dewey,《共同的信念》(*A Common Faith*) (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1934), p. 76.

14. Lewis Mumford,〈看未來〉("Looking Forward")，自《科學與人》(*Science and Man*), ed. Ruth Nanda Anshed, (New York: Harper & Row, 1942), p. 348. 許多其他的思想家和科學家也表達了類似的想法和希望。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

科學技術將拓寬我們的角色領域，使人與人之間的關係變得越來越短暫和缺乏人情味(impersonal)。在美國廣播電視界紐約分部的婦女近期主持的一次討論會上，小組成員安妮·海德作了精辟的發言：“拋棄你的朋友並不意味著你的不忠。人們往往從你交往的人中來評價你。選擇能夠幫助你的人吧。男人們好幾年前就明白這一點了，而我們生活在他們的天地裡”[15]。

問題是，人與人之間的關係越是短暫，人們尋求情感寄托的願望就愈強烈。因此，雖然都市化和工商業均有了發展，但大多數美國人仍然十分重視他們的教會或崇拜的組織。美國是一個科學進化論和聖經創世說之間從未停止過戰鬥的國家。與多數社會學家們的看法相反，我認爲美國社會越來越普遍的世俗化勢必帶來更廣泛和強烈的超自然信念及其活動，從而給人們提供一個情感的庇護所。

對於中國人，他們的情感需求傳統上總是從他們的血緣關係和同鄉那裡得到滿足。共產黨的領導們力圖改變這一模式，但迄今爲止收效甚微。[16] 最近發表的一篇名爲“中國人還有很長的路要走”的文章，其中的一部份是以加州柏克萊分校的一位教授在中國四個半月講授市場經濟的經歷爲基礎而撰寫的。這位教授談道，中國人除了對在美國已司空見慣的超級市場和超級市場中供顧客買東西的小推車沒有

15. 轉載《紐約時報》(*New York Times*)，名爲〈爲何成功的女人覺得自己是失敗者〉(“Why Successful Women Feel Like Failures”)的文章。《舊金山市編年史報》(*San Francisco Chronicle*), 1981年1月31日。安妮·海德是“波爾登婦女企業”(Boyden Managemenl Women)的主席，該組織專門征招婦女管理人才。 152

16. 見朱謙和許烺光編(Godwin C. Chu and Francis L.K, Hsu eds.)，《移動一座大山：中國的文化變遷》(*Moving a Mountain: Culture Change in China*) (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979)，及許烺光，《中國人與美國人》，第三次修訂版 (*Americans and Chinese: Passage to Differences*, 3rd rev. ed.,) (Honolulu: University Press of Hawaii, 1981).

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

概念以外，他們還傾向於“在生產上實行地方自力”[17]。由於在情感上依賴親屬血緣關係和地方關係，中國人在傳統上缺乏膽略，並盡可能避免走前人未走過的路。他們喜歡與熟人和常常見面的人一同工作。

在美國的管理人員看來，許多中國人一定是心理不正常，正如海德女士認爲許多美國婦女管理人員心理失常一樣。中國人還得學習
150 “拋棄你的朋友並非不忠”，和只選擇“那些能幫助你的人”。他們應該清楚美國人“幾年前就明白這一點了”，而他們現在“正在他們〔美國人〕的天地裡”。

目前還無法預測未來的中國要產生何種新型的情感領域以彌補他們在親屬血緣關係和地方關係方面的損失（如果他們眞有損失的話）。回歸某種形態的新舊綜合的宗教魔法並非天方夜譚。一談起宗教，西方人通常想到的是註册的教區，神學院，宗教派別，系統的神學理論，甚至傳教士。然而，在許多社會中，宗教的組織並非那麼嚴密，或根本沒有組織。那樣的社會中，宗教並不通過上面的任何組織來表現。中國便是這樣的一個社會。在那裡，宗教不過是個人的事，或至多涉及到家庭和社區。中國人當中，幾乎沒有人專門拜某一神廟，也不那麼在乎宗教的教義。因此，中國不同於西方，這片國土從未經歷過國家與教會之間嚴酷的鬥爭。[18]

很久以來，我們沉浸在西方理性時代文化觀念中的社會科學家

---

152 17. Donald K.White, 載於〈商業世界〉("Business World")，《舊金山市編年史報》(*San Francisco Chronicle*)，1981年1月22日。文中所指教授爲Richard H. Holton。

18. 中國歷史上的五代和唐朝曾出現過三段反佛教時期，至公元955年結束。詳見許烺光，〈中國人的親屬與中國人的行爲〉("Chinese Kinship and Chinese Behavior")，自《危難之中的中國》，何炳棣與Tang Tsou編(*China in Crisis, ed.Ping-ti Ho and Tang Tsou*) (Chicago: University of Chicago Press, 1968)，卷1，册2，pp. 596—99.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們，錯誤地將人類角色擺在遠遠高於情感需求的位置上。他們沒有意識到，正是我們的情感模式最終決定我們選擇做什麼（如果有選擇的話），做得多好，以及在多大的程度上享受我們的成果。正如我們前面看到的那樣，情感是賦予個人生命意義的源泉。

美國拓荒者們的箴言是“向上帝禱告，保持你的火藥乾燥”。縱觀人類歷史及其著述，這樣的箴言的確多少表達了過去一切民族的思想精神，它或許還要貫穿未來的所有文化。

［美國人］的天地裡"。

目前還無法預測未來的中國將產生何種新型的情感領域以彌補他們在親屬血緣關係和地方關係方面的損失（如果他們真有損失的話）。[illegible]西方人[illegible]神學家、宗教派別、系統的神學理論，甚至傳教士。然而，在許多社會中，宗教的組織並非那麼緊密，[illegible]這樣的社會中，宗教並不通過上面的任何組織來表現。中國便是這樣的一種社會。在那裡，宗教不過是個人的事，或至多涉及到家庭和社區。中國人當中，幾乎沒有人專門拜某一神靈，也不需遵守宗教的教義。因此，中國不同於西方，這片國土從未經歷過國家與教會之間激烈的鬥爭。[18]

長久以來，我們沉浸在西方理性時代文化觀念中的社會科學家

152 17. Donald [illegible]，載於《商業世界》（"Business World"），《舊金山紀事報》(*San Francisco Chronicle*)，1961年1月22日。文中所引教授為Richard H. Holton。

18. [illegible]《中國人的親族和中國人的行為》（"Chinese Kinship and Chinese Behavior"），引《危機之中的中國》，何炳棣與Tang Tsou編(*China in Crisis*, ed. Ping-ti Ho and Tang Tsou) (Chicago: University of Chicago Press, 1968)，卷1，冊2，pp. 596–99.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

附 錄 一 153

筆者收集到當地兩帖或其他的一些藥方中的藥物[1]

霍香，1888頁。作用：助消化，止嘔吐；對霍亂等病症有療效。

煅明礬，694－96頁。作用：退燒，止瀉；對霍亂有療效。（國立雲南大學醫學教授Shen F.P.博士認爲，若使用正確的劑量，該藥與高嶺土一樣具有吸收和吸附作用。）

桔皮，1684頁。作用：吸水，發汗，止瀉止吐；對霍亂有療效。

甘草，342－43頁。作用：強健肌肉，消釋胸腹內過多的熱氣或寒氣，中和體內各種毒素等。

柴胡，844－45頁。作用：消釋胸腹之氣，助消化，退燒；對瘧疾等猶有療效。 153

白朮，1574－75頁。作用：發汗，吸水，助消化等。此外，若與其他幾種藥同時服用，此藥對霍亂有療效（1579頁）。

澤瀉，1693頁。作用：吸水退燒，止瀉止吐等。

神麴（作酒精用），1038頁。作用：消氣，助消化，止吐止瀉等。

半夏，307頁和313頁。作用：吸水，止吐，刺激血液循環；對霍

1. 以上藥物的性能引自〈中國藥學大辭典〉。該書由中藥研究協會編撰於1935年（主編：Chén C.J.），分爲兩卷。世界書局出版，上海。Yen, F.C.博士（上海醫學院院長）及其他中西醫學界知名人士均爲該書作序。藥物名稱後的數字表明該藥物在兩卷書中的頁碼。 153

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

亂等有療效。

防風，666頁。作用：吸水，用於發汗等的一種溫性藥物。

香附子，935－36頁。作用：抑氣，止各種疼痛，助消化等。

雄黃，1386頁。作用：吸水，殺蟲，中和毒素等。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

附 錄 二 155

當地人認爲最有效的藥方中的藥物[1]

紫蘇，1209－10頁。作用：驅寒，舒通腹中之氣；中和魚肉中的毒素。

豬苓，1735頁。作用：吸水，止瀉和利尿等。

葛根，1484－85頁。作用：生津止渴，發汗退燒；止吐等。

桔梗，A.D.C.,979－80頁。作用：驅寒，消釋腹脹。

厚樸，816頁。作用：吸水，助消化，消釋腹脹；適用於霍亂和 155
中暑等。

大腹皮，95頁，作用：促進液體流動（可能吸受或排水）等。

茯苓，1056頁，作用：排水利尿等。此藥方共有15種藥物。其他的藥物是：霍香，澤瀉，柴胡，白朮，桔皮，半夏，香附子，神麴（作酒精用）。所有這些藥物在附錄一中已有說明。

---

1. 在附錄一中，七種藥物有利於止瀉止吐，也有七種有利於吸水或刺激體內液體流通。 155
在附錄二中，七種藥物有利於吸水或刺激體內液體流通，有八種藥物有利於止吐止瀉。其他的藥物看起來與治療霍亂無關。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

文　獻

Ackerknecht, Erwin. 1942.〈原始醫學與文化模式〉(Primitive Medicine and Cultural Pattern)。《醫學史報》(*Bulletin of the History of Medicine*), 12, no. 4 (11月)。

———. 1946.〈自然疾病與原始醫學中的理性治療方法〉(Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine)。〈醫學史報〉(Bulletin of the History of Medicine), 19, no. 5 (5月)。

———. 1946, 1947.〈醫學史話〉(Medicine Through the Ages)。《默克報導》(*The Merck Report*), 7月和10月(1946), 1月(1947)。

An, Tze-ming. 1940.〈西城的一般經濟情況〉(General Economic Conditions in West Town)。學士論文，華中學院，武昌，中國(B.A. thesis, Hwa Chung College, Wu Chang, China)。

Boas, Franz. 1938.《原始人的心靈》(*The Mind of Primitive Man*)。(修訂本)。New York: Norton.

Capras, Fritjof. 1976.《物理學中的道》(*The Tao of Physics*)。Boulder, Colo.: Shambhala Publications.

Chiao, Chien (喬健). 1981.〈認知遊戲：流行於香港廣東人中的一些儀式〉(Cognitive Play: Some Minor Rituals Among Hong Kong Cantonese)。《民族學研究所集刊》(*Bulletin of the Institute of Ethnology*)。台北，台灣：中央研究院。〔譯註：台灣中央研究院並未出版此論文，此乃英文原著之誤。正確出版時地為1983年於*East Asian Civilization*, Vol. 2〕

Chien, Ch'iao (喬健). 1972.〈卑南族呂家社祖家制度的研究〉(A Study of

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

the Lineage Affiliation Among the Puyumo of Lu Chia She)。《民族學研究所集刊》, 34:1－21。〔譯註：英文原著的人名排版錯誤〕

Chu, Godwin C.(朱謙), and Hsu, Francis L.K.(許烺光) 1979.《移山：中國的文化變遷》(*Moving a Mountain: Culture Change in China*)。Honolulu: University Press of Hawaii.

Confucius(孔子)公元前五世紀。《大學》(*The Great Learning*)。

Creel, Herlee G. 1936.《中國的誕生：中華文明形成時期之研究》(*The Birth of China: A Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*)。London: J. Cape.

Dewey, John(杜威). 1934.《共同的信念》(*A Common Faith*)。New Haven. Conn.: Yale University Press.

———. 1944.〈反自然主義的極端表現〉(Antinaturalism in Extremes)。《自然主義與人類精神》(Yervant Krikorian ed., *Naturalism and the Human Spirit*)。New York: Columbia University Press.

Diamond, Stanley, ed. 1964.《原始世界觀》(*Primitive Views of the World*), New York: Columbia University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1937.《亞桑地人的巫術，神諭與魔法》(*Witchcraft, Oracles And Magic among the Azand*)。Oxford: Oxford University Press.

Freedman, Maurice, ed. 1970.《中國社會中的家庭和血緣關係》(*Family and Kinship in Chinese Society*)。Stanford, Calif: Stanford University Press.

Galdston, Iago. 1948.〈催眠與動物的吸引力〉(Mesmer and Animal Magnetism)。《錫巴論叢》(*Ciba Symposia*)(三月—四月)：832－37。

Gluckman, Max. 1965.《部落社會的政治，法律和宗教儀式》(*Politics, Law and Ritual in Tribal Society*)。Oxford:Basil Blackwell.

Gurr, E.W. 1930.〈薩摩亞人的衛生學〉(Samoan Hygiene)。《薩摩亞保護人》(*Samoan Guardian*)(一月二日)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Herskovits, M.J. 1938.《達蘭美人》(*Dahomey*)。卷2，New York: J.J. Augustin.

——. 1948.《人類及其成就》(*Man and His Works*)。New York: Knopf.

Hines, William. 1978.〈科學家們探尋壽衣之謎〉(Scientists Seek Secrets of Shroud)。《芝加哥太陽報》(*Chicago Sun-Times*)(七月十七日)。

Hogbin, H. Ian. 1939.《文化中的試驗》(*Experiments in Civilization*)。London: Kegan Paul.

Howells, William. 1948.《異教徒》(*The Heathens*)。New York: Doubleday and Co.

Hsu, Francis L.K. (許烺光) 1948.《祖蔭下》(*Under the Ancestor's Shadow*)。New York: Columbia University Press；London: Routledge and Kegan Paul, 1949：最新版本，Stanford, Calit: Stanford University Press, 1971.

——. 1952.《宗教，科學與人類危機》(*Religion, Science and Human Crises*)。London: Routledgeand Kegan Paul。Greenwood Press, Westport, Conn., 1973.

——. 1964.〈對「原始」概念的再認識〉(Rethinking the Concept "Primitive")。《當代人類學》(*Current Anthropology*)。179 (六月)：169—78.

——. 1968.〈中國人的血緣與中國人的行爲〉(Chinese Kinship and Chinese Behavior)。自《危機中的中國》(*China In Crisis*)，Ping-ti Ho (何炳棣) and Tang Tsou編，卷1，册2，Chicago: Chicago University Press, pp. 596—99.

——. 1973.〈評中國社會中的家庭和血緣關係〉(Review of Fily and Kinship in Chinese Society)。《美國東方學會》(*Journal of the American Oriental Society*)，93，期1：85—86。

——. 1975.《家元：日本的眞髓》(*Iemoto:the Heart of Japan*)。Cambridge, Mass.: Schenkman.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

———. 1978.〈文化人類學家的文化問題〉(The Cultural Problems of the Cultural Anthropologists), 81, 期3：517–32。

———. 1981.《中國人與美國人》(*Americans and Chinese: Passage to Differences*)。第三次修訂版。Honolulu: University Press of Hawaii.

Hsu, Francis L.K. and Hu, J.H.(許烺光和胡舉懷)1945.〈西城的屠夫行業及其家系〉(Guild and Kinship among the Butchers in West Town)。《美國社會學評論》(*American Sociological Review*), 10, 期3：357–64。

Jordan, David K. 1972.《神，鬼與祖先》(*Gods, Ghosts and Ancestors*)。Berkeley: University of California Press.

Keesing, Felix M. 1934.《現代薩摩亞：其政府和變化中的生活》(*Modern Samoa: Its Government and Changing Life*)。New York and London: Gellen and Unwin.

Kroeber, A.L. 1948.《人類學》(*Anthropology*)。New York: Harcourt Brace & Co.

Lee, Rance P.L. 1975.〈香港的醫療保健服務系統：一個走向現代化社會中的職業分化〉(Health Service System in Hong Kong: Professional Stratification in a Modernizing Society)。《探索》(*Inquiry*), 期12副刊(六月)：53。

Leighton, Alexander H. and Dorothea C. 1944.《納瓦荷之門》(*The Navaho Door*)。Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Levy-Bruhl, Lucien. 1923.《原始社會的心理作用》(*Primitive Mentality*)。New York: Macmillan.

Liang, Su-min.(梁漱溟)1922.《東西文化及其哲學》(Oriental and Occidental Cultures and Their Philosophies)。上海：商務印書館(Shanghai: The Commercial Press)。

Lindbergh, Charles A.(林白)1948.《飛行與生命》(*Of Flight and Life*)。New York: Charles Scribner. 亦見《讀者文摘》(*Reader's Digest*)節

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

選，1948年9月。

Lowie, R.H. 1948.《原始宗教》(*Primitive Religion*)。New York: Liveright Publishing Corp.

Mailer, Norman. 1979.《劊子手之歌》(*The Executioner's Song*)。New York: Scott Meredith.

Malinowski, Bronislaw. 1925.《魔法，科學與宗教》(*Magic, Science and Religion*)。自《科學，宗教與現實》，J. Needham 編。New York: Macmillan Co.。重印自《魔法，科學與宗教》。Glencoe, I11.: The Free Press, 1948.

——. 1945.《文化變化的動力》(*The Dynamics of Culture Change*)。New Haven, Conn.: Yale University Press.

Manson-Bahr, Philip H. ed. 1936.《曼森熱帶疾病》(*Manson's Tropical Diseases*)。第十版。London: Cassell.

Mooney, James. 1896.《鬼舞宗教與1890年蘇人戰爭》(*The Ghost Dance Religion and Sioux Outbreak of 1890*)。美國人類學年鑒十四(Bureau of American Ethnology Annual Report 14)。

Moreno, Francisco Joe. 1977.《信念與理性之間》(*Between Faith and Reason*)。New York: Harper & Row.

Morris, Henry M. 1977.《創世的科學例證》(*The Scientific Case for Creation*)。San Diego: Institute for Creation Research.

Mumford, Lewis. 1942.〈看未來〉(Looking Forward)。自《科學與人》(*Science and Man*)，Ruth Nanda Anshen, ed.。New York: Harper & Row.

Needham, Joseph.(李約瑟)(與合作者王玲)1954.《中國科學技術史》(*Science and Civilisation in China*)。卷1，《引子》(*Introductory Orientations*)。Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1956. 卷2，《科學思想史》(*History of Scientific Thought*)。

——. 1959. 卷3，《數學與地球科學》(*Mathematics and the Sciences of*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

the Earth)。

——. 1962. 卷4,《物理學與物理技術》(*Physics and Physical Technology*)。第一部,《物理學》(*Physics*)。

——. 1965. 卷4,《物理學與物理技術》(*Physics and Physical Technology*)。第二部,《機械工程》(*Mechanical Engineering*)。

Needham, Joseph.(李約瑟)(與合作者王玲和魯桂珍)1971卷4,《物理學與物理技術》(*Physics and Physical Technology*)。第三部,《民用工程與航空技術》(*Civil Engineering and Nautics*)。

Needham, Joseph.(李約瑟)(與合作者魯桂珍)1974卷5,《化學與化學技術》(*Chemistry and Chemical Technology*)。第二部,《煉金術的發現與發明:金子與永生的點金石》(*Spagyrical Discovery and Invention: Magistries of Gold and Immortality*)。(第一,三,四,五和六部正在撰寫之中。據Needham說,第三,四和五部將在第一部之前出版。)卷6,《生物學和醫學》(*Biology and Medicine*,預測未來)。

Sanders, Ed. 1972.《家族:查爾斯·曼森沙丘輕便馬車進攻營的故事》(*The Family: The Story of Charles Manson's Dune Buggy Attack Battalion*)。New York: Avon Publishers.

Scully Frank. 1950.《在飛碟的背後》(*Behind the Flying Saucers*)。New York: Holt, Rinehart & Winston.

Society for the Study of Chinese Drugs.(中國藥物研究學會)1935.《中國藥學大辭典》(*The Godex of Chinese Drugs*)。共兩卷。Chén C.J.編。上海:世界書局(Shanghai: The World Book Co.)。

Thurnwald, Richard C. 1935.《東非的黑人與白人》(*Black and White in East Africa*)。London: Kegan Paul.

Tozzer, W.M. 1925.《社會起源與社會延續》(*Social Origins and Social Continuities*)。New York: Macmillan.

Velikovsky, Immanuel. 1950.《在衝突中的世界》(*Worlds in Collision*)。New York: Doubleday.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Vogt, Evon Z. 1965.〈魔杖探水法：美國一郊外社區一種儀式模式的解釋〉(Water Witching: An Interpretation of A Ritual Pattern in a Rural American Community)。自《比較宗教：比較的方法》(*Reader in Comparative Religion: A Comparative Approach*)，William A. Lessa與E.Z. Vogt編。New York: Harper & Row.

Wax, Murray, and Rosalie. 1963.〈魔法的概念〉(The Notion of Magic)。《當代人類學》(*Current Anthropology*)，4，期5(12月)：495－503.

White, Donald K. 1981.〈商業世界〉(Business World)，《舊金山市編年史報》(*San Francisco Chronicle*)，1月22日。

Wieman, Henry. 1946.《人類善的根源》(*The Sources of Human Good*)。Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Arthur P. ed. 1974.《中國社會中的宗教與宗教儀式》(*Religion and Ritual in Chinese Society*)。Stanford, Calif: Stanford University Press.

Worseley, P. 1957《號聲響起：美拉尼西亞"天船教"之研究》(*The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*)。London: Mac Gibbon and Kee.

Wu, Cheng-en. (吳承恩) 1930.《西遊記》。Helen M.Hayes節譯《僧人朝聖記》(*The Buddhist Pilgrim's Progess*)。New York: E.P. Ditton.

——. 1943.《西遊記》。Arthur Waley節譯《猴王》(*Monkey*)。New York: John Day.

Zukav, Gary. 1975.《翩起舞的物理大師們》(*The DancingWu Li Masters*)。New York: Morrow.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

[illegible] *the Earth*)。

—— 1962. 第4，《物理學及物理技術》(*Physics and Physical Technology*)。第一冊，《物理學》(*Physics*)。

—— [illegible] 第4，《物理學及物理技術》(*Physics and Physical Technology*)，第二冊，《機械工程》(*Mechanical Engineering*)。

Needham, Joseph.（李約瑟）[illegible] 第4，《物理學及物理技術》(*Physics and Physical Technology*)，第三冊，《土木工程及航海技術》(*Civil Engineering and Nautics*)。

Needham, Joseph.（李約瑟）[illegible] 第5，《化學及化學技術》(*Chemistry and Chemical Technology*)，第三冊，《[illegible]》(*Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*)。[illegible]

Sanders, Ed. 1972.《家族：[illegible]》(*The Family: The Story of Charles Manson's Dune Buggy Attack Battalion*)。New York: Avon Publishers.

Scully, Frank. 1950.《在飛碟的背後》(*Behind the Flying Saucers*)。New York: Holt, Rinehart & Winston.

Society for the Study of Chinese Drugs.（中國藥物研究學會）1935.《中國藥學大辭典》(*The Lexicon of Chinese Drugs*)。[illegible] 上海：世界書局(Shanghai: The World Book Co.)。

Thurnwald, Richard C. 1935.《東非的黑人與白人》(*Black and White in East Africa*)。London: Kegan Paul.

Tozzer, W.M. 1925.《社會起源與社會延續》(*Social Origins and Social Continuities*)。New York: Macmillan.

Velikovsky, Immanuel. 1950.《衝突中的世界》(*Worlds in Collision*)。New York: Doubleday.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

索　　引

（頁碼根據英文原書，出現於內文左右側）

Ackerknect, Erwin 埃文·埃科納特 10(注釋9), 83(注釋5)

Affect 情感：

and culture 情感與文化 131－32, 138－39

the persistent nature of the pattern of 情感模式的持久性 136－37, 149－50

and role differentiated 情感與作用的差別 79, 136

Age of Reason, a Western cultural artifact 西方文化的理性時代 123, 150

Amulets 護符 20, 42－47

An, Tze-ming 安子明

General Economic Conditions in West Town〈西城的一般經濟情況〉 63(注釋2)

Ancestors 祖先 25－32

in Taiwan 台灣的情形 26

uplifting of 超度 26－28, 102

Angel Water 聖水 43, 47－49

drinking of 飲用"聖水" 49, 75, 130

Astrology in China since 1949 1949年以後占星術在中國的情形 151(注釋5)

Benedict, Ruth 潘乃德 10(注釋4)

Boas, Franz 法蘭茨·鮑亞士 引文, 77－78, 83(注釋6)

Boxer Rebellion 義和團的叛亂 147

Buddha 佛 17, 49, 97－99, 102

Buddha's bones 佛主聖骨 129

Buddhist 佛教：

deities 神祇 95

persecution in China 中國歷史上的反佛教時期 150, 152

Capras Fritz, 佛里茲·卡普拉斯

The Tao of Physics〈物理學之道〉 128, 134(注釋28)

Central Daily News (Chung Yang Jih Pao, Taipei) 中央日報（台北） 134(注釋21)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Chang, Chih-tung, Chinese viceroy of Ch'ing dynasty 中國清朝湖廣總督張之洞 147
Ch'ao tu ("uplift a soul") 超度(亡靈) 26
the reason for 超度亡靈的緣由 30−31
See also Ancestor 另見"祖先"
Chapple, D. D. 恰普爾 10(注釋4)
Chiang, General Kai-shek (Chiang Chieh-shih) 蔣介石 147
Chiao, Chien 喬健 32(注釋3), 142, 151(注釋6)
Chiao meeting 打醮:
anti-bubonic plague in Shatin 沙田爲抵禦淋巴鼠疫而舉行的打醮活動 85−112
as emotional outlet 作爲情感渲泄的渠道 74, 131
explanations of 關於打醮的解釋 59−62
high cost of 打醮的高額費用 52−53, 106−7
against Japanese bombing 抵禦日本人的轟炸 124−25, 129
officers of Shatin and West Town Compared 沙田與喜洲主辦打醮儀式人員之比較 87−89
physical setting of, in Shat in described 沙田打醮儀式的場景 89−95
platform of, in West Town described 喜洲鎮打醮儀式的醮台 15−16
sponsors of 打醮儀式的贊助人 57, 87−89
of West Town and Shat in compared 喜洲與沙田打醮儀式之比較 107−10
Chicago Sun-Times 芝加哥太陽報 133(注釋18), 134(注釋23), 150(注釋1)
Chicago Tribune 芝加哥論壇 133(注釋19)
Chinese businessmen, American view of 美國人眼中的中國商人 149−50
Christianity 基督教:
church-state struggle 教會與國家之爭 124
exorcism in 袪邪 4
Holy Communion 聖餐禮 4
"Holy Tree," "聖樹" 124, 132
Reverend Jim Jones (People's Temple) 吉姆・瓊斯牧師(人民聖殿) xvi, 123
Reverend Oral Roberts 歐羅爾・羅伯茨牧師 146
Reverend Myung Moon Sun (Unification Church) 莫尼牧師 146
Scientology 基督教科學 123

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

use of palm Leaves by Christians, 用棕櫚葉祛邪 4
Chu, Godwin C. 朱謙 152(注釋16)
Codex of Chinese Drugs, The〈中國藥學大辭典〉36, 49(注釋1), 153(注釋1)
Confucius 孔子 17, 18
Coon, Carlton S. 卡爾頓・庫恩 10(注釋4)
Covarubias, Miguel 米蓋爾・科瓦盧比亞斯 49
Creel, Herlee G. 赫理・克里爾 25, 32(注釋1)
Cults 崇拜：
Candle Cult 蠟燭崇拜 123
Cargo Cult 天船教 xvi, 147
Charles Manson Family 查爾斯・曼森家族 123, 133
Kierke(Circe) Order of Dog Blood 基爾科（塞西）的狗血 123
and mainstream religious groups differentiated 基督教及主流宗教組織的差異 124
Solar Lodge 梭羅・洛奇 123
Cultural Revolution, under the Chinese Communists 文化大革命 147
Dahomey 達蘭美 116—18
Dewey, John 約翰・杜威 147—48, 151(注釋12, 13)
Diamond, Stanley 斯坦利・戴爾蒙德 132(注釋15)
Dragon Boat Festival 端午節 130—31
East Africans 東非人 115—16
Epidemic and fate 傳染病與命運 37, 58
Evans-Pritchard, E.E. 伊凡普里查 10(注釋5), 117—18, 132(注釋4)
Falklands War 福克蘭戰爭 138
Falwell, Reverend Jerry 傑里・法威爾牧師 146
Father Divine 天父 xvi, 123
Feng Shen Pang ("List of Ordained Gods"), a Chinese novel 中國小說〈封神榜〉 63(注釋5)
Feng sui (geomancy) 風水 124, 138
Ford, Priscilla, Killer driver 汽車殺手普莉希拉・福特 144
Fortune-tellers 算命先生 138
Frazer, Sir James 弗萊哲爵士 3, 6
Freedman, Maurice 摩里斯・弗利門 26, 32(注釋2)
Fulton, Robert 羅伯特・富爾頓 77
Funerals, in Taiwan 台灣的葬禮 27
Galileo, Galilei 切利略 77
Ghost Dance Movement 鬼舞運動 147
Gilmore, Gary, executed killer 被處決的殺人罪犯基莫 144, 151(注釋7)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Gluckman, Max 葛拉曼 147, 151 (注釋11)
Gods 神:
African identified with Christian saints 非洲神與基督教聖人認同 126–27
Che Kung (principal god honored in Shatin chiu meeting) 社公 (沙田建醮儀式祭祀的主神) 8, 89, 104–5
Ch'eng Huang (district god) 城隍 104
God of Literature 文昌帝 60
Kuan Yin (Goddess of Mercy) 觀音娘娘 49, 99
petitions ot gods 呈給神的表文 16–17
Vanguard General (Hsien Feng) 先鋒將軍 105
Village Guardian gods (Chun Shen) 村神 95, 105, 111
Wen God (God of Epidemics) 瘟神 8, 18, 55–56
Wen God parade 送瘟神遊行
Great Leap Forward, under the Chinese Communists 大躍進 147
Grinder, William 威廉姆・格蘭德 136–37
Gurr, E.W. E.W. 古爾 121, 132(注釋12)
Han, Yu, scholar-official of T'ang dynasty 唐朝文官韓愈 111–12
Herskovits, M.J. M.J. 赫斯科維茨 5, 81–82, 83(注釋9, 11), 116
Hinduism 印度教 4
Hines, William 威廉・海因斯 134 (注釋30)
Hogbin, H.Ian H・伊安・郝格賓 118–19, 132(注釋7)
Howells, William 威廉・郝威爾 6, 10(注釋11)
Hsi Yu Chi ("Western Joruney"), a Chinese novel 中國小說《西遊記》 99
Hsu, Francis L.K. 許烺光 xii, 9 (注釋1), 10(注釋6), 23(注釋7), 32(注釋2), 33(注釋5), 63(注釋2), 83(注釋7), 113(注釋15), 134(注釋25), 152
Hu, J.H. 胡舉懷 63(注釋2)
Hyde, Anne 安妮・海德 149, 152 (注釋15)
Indians 印地安人
See Navaho 見納瓦荷
Injection 注射:
anti-cholera 注射抗霍亂疫苗 68–69
resistance to 拒絕注射抗霍亂疫苗 69–71
Japan 日本 145

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Japanese 日本人 124—25
Jordan, David K. 大衛・喬丹 32 (注釋3)
Jung, Carl Gustav 卡爾・古斯塔夫・榮格 xvi
Keesing, Felix 菲力克斯・基辛 119—21, 132(注釋9)
Kelly, Edward J., Mayor of Chicago 芝加哥市長愛德華・凱利
Krebiozan controversy 克萊比歐仁紛爭 127
Kroeber, A.L. A.L. 克羅伯 137, 150(注釋2)
Kuei yan(benefit giver, as opposed to siu yan, trouble makers) "貴人" (與"小人"相反) 103, 139—140
Lao Tse 老子 17, 63
See also Taoism 亦見"道教"
Lee, Rance P.L. 蘭斯・李 112(注釋2)
Leighton, Alexander H, and Dorothea C. Leighton 亞歷山大・萊頓和多蘿西・萊頓 122—23, 132(注釋13)
Levy-Bruhl, Lucien 里韋布托 76
Liang, Su-min 梁漱溟 145, 151(注釋9)
Lindbergh, Charles A. 林白 146—47, 151(注釋10)
Lu, Gwei Djen 魯桂珍 79
Magic 魔法:
lack of distinction between magico-oreligion and science 魔法與科學之間缺乏明顯的界線 5—7, 73—74, 130—32
and religion not separable 魔法與宗教不可分割 4—5, 73—77,
the role of culture 魔法在文化中的地位 7—8, 79—81
Magic pencil 魔筆:
Chicago politician devoted to 芝加哥的政界要人著迷於"魔筆" 126—27
healing claims of 魔筆所謂的治療功能 125—27
Producer convicted of fraud 魔筆製造者被判欺詐罪 126
Mailer, Norman, The Executioner's Song 諾曼・梅勒的〈劊子手之歌〉 151(注釋7)
Malaita(Melanesia) 馬萊塔(美拉尼西亞) 118—22
Malinowski, Bronislaw 波尼斯諾・馬林諾斯基 3, 6, 10(注釋8), 58, 76—77, 130, 134(注釋32)
Manson-Bahr, Philip H. 菲力普・曼森巴爾 50(注釋4), 72(注釋2), 82(注釋1), 83(注釋3)
Mao, Tze-tung 毛澤東 147
Medicine 醫藥 35, 65
modern 現代醫藥 67—68

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

preventive 預防 130–31
Mendel, Gregor Johann, monk 洛里戈・約翰・孟德爾修道士 77
Monolithic belief, Western 西方一神教信仰 xvi
Mooney, James 詹姆斯・姆尼 151(注釋11)
Morals and epidemic 道德與流行病 38–40
Moxa Leaves 艾葉 42
Mumford, Lewis 路易・曼弗德 151(注釋14)
Nai Ho Bridge (crossed by souls of the dead) 奈何橋（亡人靈魂必經之橋）29
Navaho 納瓦荷 122–23
Needham, Joseph 李約瑟 79
New Life Movement 新生活運動 147
Newsweek 新聞週刊 134(注釋29)
New York Times 紐約時報 152(注釋15)
Nixon, Richard 理查德・尼克松 136–37
Nobel Prize 諾貝爾獎 145
Passport for soul of the dead 死靈的通行證 104
Pasteur, Louis 路易・巴斯德 77
Prescriptions 藥方 36–38, 75
Priests 道士：
change to Buddhist 充當佛家和尚 28–29
high standard of Living compared with general population in West Town 與喜洲鎮普通居民比較之下的高生活水平 53
in Shatin 沙田的道士 96–97
Taoist 道士 28, 138
"Primitive," an obsolete concept 關於"原始"的陳舊觀念 139
Religion 宗教：
Chinese and Western approaches contrasted 中國與西方方法之比較 124–25
influenced by scientific emphasis in culture 受文化中科學爲主思想影響下的宗教 xvi, 128–32
Ritual of propitiation 安撫儀式 31–32
of burning paper clothes on the streets (siu kay yi) 燒街衣 103
of distribution of porridge (sa pai jer) 撒白粥 22–23, 29–30
Samoa 薩摩亞 118–21
Sanders, Ed 埃德・桑德斯 113(注釋19)
San Francisco Chronicle 舊金山市編年史報 133(注釋20), 151(注釋7)
Scriptures 經文：
Ta Tung Hsien Ching (Great Cave Angel's Scripture) 大洞仙

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經 18
Scully, Frank, Behind the Flying Saucers 弗蘭克·斯加利的〈在飛碟的背後〉 128, 134(注釋28)
Shen, Dr. F.P. 沈博士 36, 49(注釋2), 153
Shinto shrine in Taiwan 台灣的神道殿 125
Shroud of Turin, efforts to study it by ultra modern technology 以現代高科技探尋"都靈壽衣"之謎 129
See also Christianity 另見"基督教"
Siu yan (trouble makers) 小人 139−40
Spirit writers 靈魂作家群 123
See also Christianity 另見"基督教"
Taboo 禁忌 15
on dirt 禁污 41, 75
on foods 禁食某些食物 41, 75
vegetarianism in Shatin 沙田的食素現象 110−11
Ta Hsueh (The Great Learning) 〈大學〉 18
Taiwan 台灣 138, 139
funerals in 台灣的葬禮 27
T'an ching (discussing the scriptures) 談經 17, 75
Taoism 道教 4, 17, 50(注釋12)
Ta siu yan (beating the trouble makers) 打小人 139
ritual of, described 打小人儀式的描述 139−44
Thurnwald, Richard C. 理查德·圖恩瓦爾德 115−16, 132(注釋1)
Time magazine 〈時代〉雜誌 138, 150(注釋3)
Tozzer, W.M. W.M.托哲 9(注釋4)
UFO 不明飛行物, 飛碟 xvi
clubs 飛碟俱樂部 128
United States 美國 124−29, 144−50
Velikovsky, Immanuel, Worlds in Collision 伊曼紐爾·維利科夫斯基的〈在衝突中的世界〉 128, 134(注釋28)
Vogt, Evon Z. 伊凡·福格特 127, 134(注釋27)
Vrilium Products Company 電解質產品公司 127
Wang, Ling 王玲 79
Water witching (water dowsing) 魔杖探水法 xvi, 127−28
Wax, Murray, and Rosalie 穆瑞·維克斯和夢莎麗·維克斯 123, 133(注釋16), 134(注釋24)
Wedding ritual 婚禮儀式 130
White, Donald K. 唐納德·懷特 152(注釋17)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Wieman, Henry 亨利·維曼 134 (注釋31)

Wolf, Arthur P. 亞瑟·沃爾夫 33 (注釋3)

Worseley, P. P. 沃斯利 151(注釋11)

Yen, Dr. F.C. 嚴博士 49(注釋1), 153(注釋1)

Yoruba Village, in South Carolina 南卡羅萊納州的約魯巴村 133 (注釋19)

Zukav, Gary, The Dancing Wu Li Masters 加里·祖卡夫的〈翩翩起舞的物理大師們〉 128, 134 (注釋28)